PARDES

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.



HALACHA UND GESELLSCHAFT – ASPEKTE RELIGIÖSEN LEBENS

(2007) HEFT 13

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

PaRDeS
ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.
HERAUSGEGEBEN VON NATHANAEL RIEMER UND ALEXANDER DUBRAU
IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V. IN VERBINDUNG
MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN DER UNIVERSITÄT POTSDAM

Halacha und Gesellschaft – Aspekte religiösen Lebens heute

(2007) HEFT 13
UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN 1614-6492
ISBN 978-3-939469-80-3

Redaktion:

Nathanael Riemer (Artikel, nriemer@rz.uni-potsdam.de)
Alexander Dubrau (Artikel, alexander.dubrau@hfjs.uni-heidelberg.de)
Daniel Jütte (Rezensionen, DanielJuette@IGM-Bosch.de)
Dr. Sigrid Senkbeil (Lektorat und Layout, senkb@uni-potsdam.de)

Redaktionsadresse:

Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien
Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Erscheinungsweise:

PaRDeS wird kostenlos an die Mitglieder der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. verschickt. Nichtmitglieder können die Zeitschrift für einen Unkostenbeitrag von 8,00€ für das Einzelheft beim Vertrieb erwerben.

Redaktionsschluss:

01.03.2008
Es wird um Einsendung von Beiträgen gebeten. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge abzulehnen, in geteilter Form zu drucken oder nach Rücksprache zu kürzen.

Druck:

Winterwork Grimma

Vertrieb:

Universitätsverlag Potsdam, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
E-mail: ubpub@uni-potsdam.de
http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm

Abbildungen:

Das Titelblatt zeigt einen Holzschnitt von Marc Chagall ohne Titel, der in der Zeitschrift Menorah, [Jg. 6 (1928) Nr. 6, S. 371] erschien. Es wird dem Projekt www.compactmemory.de für die Bereitstellung der digitalen Vorlage gedankt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Halacha und Gesellschaft – Aspekte religiösen Lebens heute

Editorial

Die politischen Veränderungen in Osteuropa der 90er Jahre führten zu einem Wachstum und einer Neuorientierung der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland. Dieser Wandel wird hierzulande zunehmend in der tagespolitischen Diskussion wahrgenommen und trägt wie auch die Etablierung der *Jüdischen Studien/Judaistik* an den Universitäten zu einem breiten öffentlichen Interesse am Judentum bei. Eine vorurteilsfreie Begegnung mit jüdisch-religiösem Leben ist dadurch aber keinesfalls garantiert. Die mit ideologischen Ressentiments untersetze Diskussion einer breiteren Öffentlichkeit über koscheres Schlachten (*Schechita*), wie sie vor allem in der Schweiz geführt wurde und wird, ist hierfür nur ein Beispiel.

Die vorliegende Ausgabe von *PaRDeS* widmet sich verschiedenen Facetten des modernen jüdisch-religiösen Lebens. Alle hier versammelten Beiträge des Schwerpunktthemas verbinden traditionsgeschichtliche Fragestellungen mit gesellschaftspolitisch relevanten Themen. Admiel Kosman (Potsdam) und Anat Sharbat (Jerusalem) weisen in *"Two Women Who Were Sporting with Each Other": A Reexamination of the Halakhic Approaches to Lesbianism as a Touchstone for Homosexuality in General* nach, dass entgegen bisherigen Annahmen in der Traditionsliteratur auf weibliche wie auf männliche Homosexualität gleichermaßen reagiert wird. Francesca Y. Albertini (Potsdam) thematisiert in *Sterbehilfe aus jüdischer Sicht: Eine Einführung* das Thema Sterbehilfe und Sterbebegleitung im Kontext jüdischer Tradition. Sie geht dabei unter anderem auf einen Gesetzesvorschlag der israelischen Steinberg-Kommission ein. Rabbiner Israel M. Levinger (Jerusalem) plädiert in *Schechita und Kaschrut – Jüdischer Standpunkt zum Schlachten von Tieren* für das jüdisch-rituelle Schlachtverfahren, welches im Einklang mit den Grundsätzen eines zeitgemäßen Tierschutzes steht. Der Beitrag von Wolfgang Wieshaider (Wien) beleuchtet am Beispiel eines Friedhofs räumliche Aspekte jüdischer Religiosität. Er zeichnet in *Jüdischer Friedhof und staatliches Recht* die wechselvolle Geschichte eines jüdischen Friedhofs im Hamburger Stadtteil Ottensen nach. Am Rande des thematischen Schwerpunktes diskutiert Chayim Schell-Apacik (München) in *Genetische Untersuchungen und Schwangerschaftsabbruch im Kontext jüdischer Ethik am Beispiel der Tay-Sachs-Erkrankung* den ethischen Diskurs über angebore-

ne Krankheiten homogener Gruppen und weist auf die Möglichkeit eines freiwilligen Anlageträgertests hin.

Außerhalb des Themenschwerpunktes verorten Manfred Voigts (Potsdam) und Andreas Kennecke (Berlin) in ihrem Beitrag *Euchel, Mendelssohn, Herder und Andere* einen bislang unbekannten Text Euchels in der europäischen und jüdischen Geistesgeschichte. Euchels Beitrag aus den Berichten der *Allgemeinen Buchhandlung der Gelehrten* wird im Anschluss als Reprint wiedergegeben. Tagungsberichte, Rezensionen, Mitteilungen und Vorankündigungen beschließen das vorliegende Heft.

An dieser Stelle möchten wir bereits auf die von der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. mitorganisierte Tagung *'Zwischenräume' – Jüdisch-christliche Lebenswelten unter venezianischer Herrschaft im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit* in Venedig hinweisen und herzlich einladen. Im Rahmen der vom 05.-07.09.2007 stattfindenden Tagung wird auch die nächste Mitgliederversammlung der Vereinigung durchgeführt werden. Ein detailliertes Programm ist diesem Heft zu entnehmen.

PaRDeS versteht sich als wissenschaftliches Forum judaistischer Forschung und möchte zudem eine offene Plattform für verschiedene Diskurse im Bereich der Jüdischen Studien bieten. Die im nächsten Jahr erscheinende Ausgabe von *PaRDeS* wird als Schwerpunkt ein Thema mit osteuropäischem Bezug haben. Mit diesem Heft stellt sich neben dem Herausgeber Nathanael Riemer zugleich Alexander Dubrau als neuer Mitherausgeber vor.

Nathanael Riemer, Alexander Dubrau

REZENSIONEN

Zur Emeritierung von Prof. Dr. Karl E. Grözinger

von Manfred Voigts

Das Brandenburgische Hochschulgesetz ist eindeutig: Karl Grözinger hat ein Alter erreicht, in dem er einem jüngeren Kollegen Platz machen muss. Er war nicht nur ein ebenso engagierter wie beliebter Hochschullehrer, er hat ein Kapitel Universitätsgeschichte geschrieben. Zusammen mit Prof. Dr. Julius H. Schoeps hat er an der neu gegründeten Universität Potsdam einen Studiengang Jüdische Studien/Jewish Studies ins Leben gerufen, den es bis dahin in dieser Form in Deutschland nicht gab. Unermüdlich hat er für das Gelingen dieses Studienganges gearbeitet und gekämpft, denn die Universität hat ihr neues Kind keineswegs gleich liebevoll in die Arme geschlossen. Der Erfolg gab den Initiatoren Recht, wie eine Evaluation zeigt, in der die besondere Qualität und Innovationskraft der Jüdischen Studien festgestellt wurde. Inzwischen sind andere Universitäten diesem Beispiel gefolgt, und das Kollegium Jüdische Studien ist als eigenständiger Teil der Universität Potsdam anerkannt.

Im Januar 1996 ergriff Prof. Dr. Karl Grözinger die Initiative zur Gründung einer Vereinigung für Jüdische Studien und wurde deren Gründungsvorsitzender. Ziel dieser wissenschaftlichen Vereinigung war und ist die Bündelung und Vertretung der Wissenschaftler/innen, die das Konzept der Jüdischen Studien vertreten: Ganz im Sinne der frühen Wissenschaft des Judentums soll das Studium des Judentums nicht mehr nur innerhalb der Religionswissenschaft angeboten werden, sondern es soll als breite Kulturwissenschaft alle Elemente jüdischen Lebens erfassen und wissenschaftlich erschließen. Dabei sind sich alle Beteiligte der Problematik bewusst, dass nach der Vernichtung fast des gesamten europäischen Judentums und im heutigen schwierigen Aufbau eines neuen jüdischen Lebens in Deutschland jene ‚jüdischen Männer' (und natürlich Frauen, von denen man damals noch nicht sprach) fehlen, die, wie Immanuel Wolff 1822 schrieb, „vorzugsweise zur Bearbeitung" dieser Themen notwendig wären. Keine andere Wissenschaft leidet so sehr an den Folgen der physischen Vernichtung des europäischen Judentums wie die Jüdischen Studien. Gerade deshalb aber ist ein Zusammenschluss aller auf diesem Feld arbeitenden Wissenschaftler/innen notwendig. Das Engagement von Prof. Dr. Karl Grözinger, der u.a. in Israel studiert hat und intensive Kontakte zu dortigen Universitäten pflegt, war und ist hier von besonderer Wichtigkeit.

Es ist hier nicht der Ort – und schon gar nicht der Platz – um seine wissenschaftlichen Verdienste zu würdigen. Es muss aber auf sein großes Hauptwerk hingewiesen werden, dessen umfangreichen ersten beiden Bände 2004 und 2005 erschienen sind, und die sofort als grundlegende Standardwerke anerkannt wurden: *Jüdisches Denken. Theologie – Philosophie – Mystik*. Der dritte Band ist in Arbeit und es ist zu vermuten, dass nur der Verlag die Emeritierung von Prof. Dr. Karl E. Grözinger begrüßt, denn jetzt kann er seine Schaffenskraft ganz der Aufgabe widmen, dieses riesige Werk zu vollenden. Wir, die wir seinen Fortgang von der Universität bedauern, wünschen ihm dazu nicht ganz uneigennützig alles Gute.

"Two Women Who Were Sporting with Each Other": A Reexamination of the Halakhic Approaches to Lesbianism as a Touchstone for Homosexuality in General[1]

Admiel Kosman and Anat Sharbat

I. Introduction

A Modern Perspective for the Discussion

Modern scholarly research places female homoeroticism within the general category of homosexuality, but the study of this phenomenon includes broad subcategories, each of which is worthy of a separate discussion. The current article is limited to the attitude of the halakhah to sexual relations between women, and is not concerned with homosexual identity or single-sex emotional relationships.

Although the homosexual sexual identity, in its modern sense, developed only in the nineteenth century, as was shown by Michel Foucault,[2] the view that regarded the homosexual act[3] as particularly abominable and unnatural developed extremely early in the Judeo-Christian tradition.[4] This article will examine the roots of this attitude in the Jewish halakhah.

Yaron Ben-Naeh recently published an important article on male homosexuality in Jewish Ottoman society, with an extensive presentation of the late rabbinical sources that relate to the phenomenon, that was widespread among Jews in Muslim society, in which "attraction to members of the same sex was considered [...] to be part of the inclusive and normal set of male modes of conduct."[5]

1 Dieser Artikel erschien zuvor unter dem Titel: "Two women who were sporting with each Other". A reexamination of the Halakhic approaches to Lesbianism as a touchstone for homosexuality in general. In: Hebrew Union College Annual (HUCA) 75, pp. 37-73. Wir danken den Editoren der Zeitschrift herzlich für die Erlaubnis, den Artikel abdrucken zu dürfen.

2 Michel Foucault, *Histoire de la sexualite* (Paris: Gallimard: 1984) 57-60.

3 Also of those not necessarily of a homosexual orientation, in the sense known to us in modern Western society.

4 Thus already in Rom 1:26: "For this reason God gave them up to degrading passions. Their women exchanged natural intercourse for unnatural." See below; see also Arthur Frederick Ide, *The City of Sodom and Homosexuality in Western Religious Thought to 630 CE* (Dallas: Monument, 1985); Mark D. Jordan, *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997); John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1980); Bernadette Joan Brooten, *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996) 61-64.

5 Y. Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations among Ottoman Jews," *Zion* 66,2 (2001) 171-200 (He-

The biblical and rabbinic perspective from which he assumes the halakhic rulings that he documents issued is based on Daniel Boyarin's assertion that the biblical prohibition of *mishkav zakhar* is limited solely to anal relations between men, and was so understood in the Talmudic period.[6]

We maintain that Boyarin is imprecise, since (a) his thesis reflects only the BT; and (b) this attitude no longer enjoyed exclusivity in the later halakhic literature (mainly under the influence of Maimonides).

A broader view of the sources in the Tannaitic and Amoraitic literature relating to single-sex relations will enable us to suggest two different attitudes to this phenomenon, that infuse the Talmudic and rabbinic sources throughout Jewish history.

The Accepted View and Boyarin's Hypothesis

The accepted, and common, public attitude towards homoerotic sexual relations frequently connects these relations, in an all-inclusive manner, with the modern conception of homosexuality. Based on this stance, Prof. Avraham Steinberg recently provided a fundamental and decisive four-point summary of the attitude of the halakhah to the issue:

Homosexuality is a sexual deviation, that is unnatural, is detrimental to human dignity, and attacks the purposes of sex.[7]

All that the Bible itself, however, contains is the prohibition imposed upon the male, against lying with another male: "Do not lie with a male as one lies with a woman; it is an abhorrence" (Lev 18:22); and again: "If a man lies with a male as one lies with a woman, the two of them have done an abhorrent thing;

brew); the quotation is from p. 187; see also Y. T. Assis, "Sexual Behaviour in Medieval Hispano-Jewish Society," in Ada Rapoport-Albert and Steven J. Zipperstein (eds.), *Jewish History: Essays in Honour of Ch. Abramsky* (London: P. Halban, 1998) 50-51, who brings examples to show that the prevalent phenomenon of homosexuality among the Jews of medieval Spain can be traced to the alien influences of the cultural norms in which they lived. He argues that the phenomenon spread mainly among the elite stratum, that disregarded the halakhic prohibition of such behavior.

6 Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations," 189. See Daniel Boyarin, "Are There Any Jews in 'The History of Sexuality'?", *Journal of the History of Sexuality* 5,3 (1995) 333-55. Surprisingly, current scholarly research (such as that by Ben-Naeh) does not seriously relate to the position of Satlow (see below, nn. 11, 21), that is closer to the stance that we wish to propose in this article (see below, n. 66).

7 A. Steinberg, "Medical, Moral and Halachic Aspects of AIDS," *Assia* 12, 3-4 (1989) 24 (Hebrew; also appearing in *Assia* 7 [Jerusalem, 1993] 79-91). Steinberg and many of the others who attack homosexuality rely on Norman Lamm. See Norman Lamm, "Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality," *Encyclopaedia Judaica Yearbook 1974: Events of 1973* (Jerusalem: Keter, 1974) 200-202. For Lamm's influence on the fashioning of the positions toward homosexuality adopted by American Orthodox Judaism, see David Biale, *Eros and the Jews: From biblical Israel to Contemporary America* (New York: BasicBooks, 1992) 212-14.

they shall be put to death" (20:13), which the Jewish halakhic tradition commonly interprets as anal penetration.[8] One interpretive possibility, therefore, is that the biblical opposition is directed only against this specific act, and does not constitute a sweeping ban of single-sex relations.

This direction in the interpretation of the Bible and rabbinic dicta is advanced by Daniel Boyarin,[9] who assumes that the biblical prohibition was not perceived in the rabbinic sources as opposition to homosexuality on the whole, but only to anal relations between men. Based on his study of the biblical and rabbinic sources, he concludes:

This [the rabbinic literature] provides us then with further evidence that not only is there no category, no "species of human being," of the homosexual, there is, in fact, no category formed by same-sex acts per se either. Neither people nor acts are taxonomized merely by the gender of the object of genital activity. Male-male anal intercourse belongs to a category known as "male intercourse," while other same-sex genital acts – male and female – are subsumed under the category of masturbation, apparently without the presence of another male actor introducing any other diacritic factor into the equation.[10]

Boyarin therefore continues his search for an answer to the central question that troubles him: "If it is not same-sex eroticism per se that worries Leviticus, what cultural force is it that could have produced the powerful interdiction on male anal intercourse?"[11] His answer:

Thus when one man "uses" another man as a female, he causes a transgression of the borders between male and female, much as by planting two species together he causes a transgression of the borders of species.[12]

8 See *Sifra, Kedoshim* 9:14 (ed. I. H. Weiss, *Sifra d'be Rav* [Vienna: n.p., 1862], fol. 92b).

9 See Boyarin, "Are There Any Jews."

10 Boyarin, "Are There Any Jews," 340. For various reasons Olyan supports such an interpretation for the biblical stratum itself. See S. M. Olyan, "'And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman' - On the Meaning and Significance of Leviticus 18.22 and 20.13," *Journal of the History of Sexuality* 5,2 (1994) 179-206.

11 Boyarin, "Are There Any Jews," 340-41.

12 Boyarin, "Are There Any Jews," 343. For crossdressing, see M. L. Satlow, "'They Abused Him Like a Woman': Homoeroticism, Gender Blurring, and the Rabbis in Late Antiquity," *Journal of the History of Sexuality* 5,1 (1994) 12-14. For Boyarin, the "transgression [i.e., crossing] of the borders" occurs only when a male penetrates another male body, and he therefore adds, in relation to sexual relations between women, that "the Rabbis (in contrast apparently to the Romans) did not imagine female-female sexual contact as involving any form of penetration that they recognized as such" (344-45). Although the Talmud does not mention sexual penetration among women by the use of an artificial penis, this device was itself known to the Talmud, as an implement of a sexual nature used by women for autoerotic satisfaction. Accordingly, there was no reason why they should not use it as they saw fit for relations between two women (Boyarin's philological argument that is based on *sll*, meaning to rub or chafe, is not a decisive proof for this; see below, n.

According to Boyarin's view (the "limiting interpretive approach"), the biblical prohibition does not recoil in comprehensive fashion from everything connected with the homosexual life style, and restricts its opposition to the specific act of anal sexual relations between males. Such a reading of the biblical prohibition will naturally differ from the position voiced by Steinberg (the "expansive interpretive approach") on two points: (a) according to this interpretive approach, the Bible (according to the rabbinic interpretation) shows no opposition to a homosexual erotic relationship that lacks anal penetration; (b) as understood by the Rabbis, the Bible does not frown upon sexual relationships between women. Consequently, we cannot accept Steinberg's assertions that the halakhah regards these two as "unnatural" sexual relationships;[13] nor, then, can these be classified as "deviations."

The expansive (and more commonly accepted) view assumes that the biblical prohibition of *mishkav zakhar* expresses general opposition to all forms of homosexuality; the Bible merely gave an example, that is to be understood as directed to all the practices numbered among other nonheterosexual contacts.[14]

54, especially in light of the probability that *mesolelot* is merely a corruption of the Land of Israel *mesaldot*, see below). For the artificial penis mentioned in the Talmud, see *b. Avodah Zarah 44a*: "What is the meaning of 'an abominable thing' [2 Chr 15:16]? R. Judah said: [An object] that increases licentiousness, as R. Joseph taught: She made a phallus to it, and engaged in relations with it every day." *Sifre* on Deuteronomy, para. 318 (ed. Finkelstein [Berlin: Ha-Agudah ha-Tarbutit he-Yehudit be-Germaniyah, 1939] 363-64) provides an intriguing juxtaposition between the exegesis of Maacah's making 'an abominable thing' for Asherah and the following exposition: "'They vexed Him with abominations' [Deut 32:16] - this refers to sodomy," although *Sifrei* apparently does not find an allusion to a phallus in the wording "an abominable thing." See also H. Szesnat, "Philo and Female Homoeroticism," *Journal for the Study of Judaism* 30,2 (1999) 140-41; for the question of whether such penetration in lesbian relations could be sufficient reason to regard this as intercourse in the legal sense, see Brooten, *Love between Women*, 68-69.

13 It is commonly assumed by Judaic scholars that the conception of a "natural" sexual act for humans is absent from the ancient sources of biblical and rabbinic Judaism, and is rather a Greek-Stoic notion, that was first used to explain the perceptions of the Torah held among Jewish Hellenist scholars in the Apocrypha and in the writings of Philo. See J. D. G. Dunn, "Romans 1-8," *World biblical Commentary*, vol. 38A (Dallas: Word Pub., 1988) 64, 66-67. For the "natural" conception in the Roman world of what was permitted or not, see also Catharine Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993) 88 n. 87, and the entire chapter that engages in a definition of what was regarded as "natural" in the Roman world (63-97); see Michael L. Satlow, *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality* (Atlanta: Scholars Press, 1995) 215 n. 135; idem, "'They Abused Him Like a Woman,'" 7 n. 16, and the additional sources cited by Anat Sharbat, "Homosexuality in the Talmudic Sources," Master's thesis, Bar-Ilan University, 2001, 40 n. 1 (Hebrew).

14 Sanders (E. P. Sanders, *Paul: A Very Short Introduction* [Oxford: Oxford Univ. Press, 1991] 110-13) understands the biblical prohibition in this manner, and he does not comment that the rabbinic literature differs in this respect. Sanders is followed by Raymond Edward Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1996) 529; Dunn, "Romans 1-8," 65-66; R. T. Alpert, "'In God's Image': Coming to Terms with Leviticus," in Christie Balka and Andy Rose (eds.), *Twice Blessed: On Being Lesbian or Gay and Jewish* (Boston: Beacon, 1989) 61-70.

One possible touchstone to determine the points of contention between the two approaches could be formulated as follows: according to the limiting method set forth above, it could be said that the institutionalizing of the same-sex bond by a contractual commitment (such as a "*ketubah*" and the like) even has a positive aspect, since this, in some sense, constitutes a "covenant" struck in a context similar to the heterosexual family unit. According, however, to the expansive view (that the Torah's opposition is to the phenomenon of homosexuality itself), the attempt to institutionalize such a bond with a *ketubah* and marriage ceremony constitutes redoubled insolence against Heaven.[15]

II. The Background for a Discussion of the Halakhic Midrash in *Sifra*

Even if we accept the expansive interpretive option, it should be recalled that the Bible itself does not relate directly to female homoeroticism.[16] The omission of this subject by R. Judah ha-Nasi in his redaction of the Mishnah joins together with the fact that the references in the various halakhic collections of the Oral Law to single-sex attraction between women are short and are not highlighted in these collections. The evidence from the textual stratum, therefore, enables us to already draw the following conclusion concerning the world of the Tannaim, and also that of the Amoraim (see below): they regarded this phenomenon as extremely marginal; otherwise, it would certainly have been given greater prominence than the few scattered comments to be found in this litera-

15 An additional argument that should be mentioned here, that is somewhat proximate to the limited interpretive approach, would say that the biblical repulsion by homosexuality is connected to pagan cultic ceremonies. Here as well, however, a systematic study of the commentators teaches of a distinction to be drawn between two orientations: one argues for a strong bond between the biblical opposition and the cultic ceremonies, with a consequent weakening of the prohibition in later periods, in which the ban gradually freed itself from this connection; and the second approach, that viewed this linkage in the Bible, from the outset, as tenuous. That is to say: this praxis was known to the Bible from the pagan world, and it consequently mentions it in this context, but it cannot be said that the sole reason for the biblical prohibition of homosexuality was the latter's pagan connection. For the commentators that link the pagan ceremonies with the opposition by the Bible, see Sharbat, "Homosexuality in the Talmudic Sources," 1-3 (see also the comment by Boyarin, "Are There Any Jews," 344: "There is very little (or no) evidence that I know of to support such a view"); in contrast, for the "*kadesh*" (cult male prostitute) in the ancient world, see Robert Graves and Raphael Patai, *Hebrew Myths* (Givatayim: Masada, 1967) 160 para. 5 (Hebrew); see also the remark by Suzanne Daniel-Nataf, in *Philo of Alexandria: Writings*, ed. Suzanne Daniel-Nataf, vol. 3: *Exposition of the Law, Part Two* (Jerusalem: Bialik Institute, 2000) 95 n. 66 (Hebrew); Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 11-12; M. I. Gruber, "The *Qades* in the Book of Kings and in Other Sources," *Tarbiz* 52 (1983) 167-76 (Hebrew).

16 The attempts presented by T. Horner, *Jonathan Loved David: Homosexuality in biblical Times* (Philadelphia: Westminster, 1978) 40-46, in order to find allusions in the language of the Bible that would enable us to depict the narrative of Ruth and Naomi as a homoerotic love story, are not convincing.

ture.

It can hardly be determined, however, whether this "marginality" ensues from the fact that such phenomena were almost unknown to the Rabbis, or whether they did not consider such practices to be sufficiently severe as to warrant much attention.[17] In either event, it is noteworthy that we have not found in the extant sources any opinion that fully and explicitly legitimizes such actions, unless we were to insist that the silence of the sources is actually a way of permitting lesbianism, by intentional disregard.

The Halakhic Midrash in *Sifra*

The text in *Sifra* (*Aharei Mot* 13:10 [ed. Weiss, fol. 85c-d]) is apparently the only text among all the extant Tannaitic collections that relates to female homoeroticism:[18] [...] or "You shall not copy the practices of the land of Egypt [where you dwelt], or of the land of Canaan" [Lev. 18:3] – one could think [that this means] that they shall not build houses or make plantings like them! Scripture teaches "nor shall you follow their laws" [ibid.] – I [i.e., the Holy One, blessed be He] spoke only of the laws enacted for them, for their fathers, and for their fathers' fathers. And what would they do? A man would marry a man, and a woman, a woman; a man would marry a woman and her daughter; and a woman would be married to two [men], therefore it is said, "nor shall you follow their laws."[19]

17 Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 15, is of the opinion that the infrequent references to the subject in the rabbinic literature are due to the male authorship of this literature for a male audience. Silence concerning female homoeriticism is a very well-known phenomenon in various cultures; see Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations"; Roy Porter and Mikulas Teich (eds.), *Sexual Knowledge, Sexual Science: The History of Attitudes to Sexuality* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994) 90 and nn. 68-69; 99 and n. 13. Such restraint on these topics is also quite pronounced in the medieval Jewish sources; see Avraham Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 2001) 233 and n. 81 (Hebrew). It should be noted, however, that in no wise can it be said of the Talmudic literature, specifically, that it refrains from discussing sexual topics, openly and in detail, on grounds of modesty.

18 Even if the question of the time of the redaction of the *midrashei ha-halakhah* has not been resolved, with the early view dating them to the Tannaitic period, and the later school placing their redaction after the conclusion of the Talmud, these midrashim unquestionably contain only Tannaitic material. See Jacob Nahum Epstein, *Prolegomena ad litteras Tannaiticas* (Jerusalem: Magnes, 1957) 501-746 (Hebrew); Chanoch Albeck, *Introduction to the Talmud Babli and Yerushalmi* (Tel Aviv: Devir, 1969) 79-143 (Hebrew); Menachem Elon, *Jewish Law: History, Sources, Principles*, trans. B. Auerbach and M. J. Sykes (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994), vol. 3, 1047-49; Yonah Frankel, *Darkei ha-Aggadah ve-ha-Medrash* (The Ways of the Aggadah and the Midrash) (Givatayim: Yad la-Talmud, 1991), vol. 1, 4 (Hebrew); for additional literature on *Sifra*, see Jacob Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature* (New York: Doubleday, 1994) 271 n. 1 and the bibliography listed there.

19 The citation is from *Torat Kohanim*, the vocalized MS. Rome (Assemani 66). There are no significant differences between the version in ed. Weiss, that is based on MS. Oxford, and MS. Rome cited here. Concerning "building houses" that is mentioned here see: Marc Hirshman, *Torah for*

Sifra bases the series of prohibitions that it lists here on Lev 18:3, in the section of the incest prohibitions: "You shall not copy the practices of the land of Egypt where you dwelt, or of the land of Canaan to which I am taking you; nor shall you follow their laws."[20] The practice of marrying a woman and her daughter mentioned by *Sifra* is among the incest prohibitions: "Do not uncover the nakedness of a woman and her daughter" (Lev 18:17), and also: "If a man marries a woman and her mother, it is depravity" (Lev 20:14); the prohibition of a woman being married to two husbands has its source in the prohibition of adultery, that already appears in the Ten Commandments: "You shall not commit adultery" (Exod 20:13), and more graphically in Lev 18:20: "Do not have carnal relations with your neighbor's wife and defile yourself with her";[21] while the prohibition for a man to marry another man is the midrash's interpretation of Lev 18:22: "Do not lie with a male as one lies with a woman."[22] The only prohibition in this list that is not mentioned in the Bible is that of a woman marrying

the Entire World (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1999) 50 n. 86 (Hebrew).

20 The Rabbis portrayed Canaan and Egypt as the most licentious among nations, as in, e.g., *Sifra, Aharei Mot* 13:6-8 (ed. Weiss, fol. 86a). The assumption, however, that there is some historical basis to the picture painted by the Bible of these two peoples as immersed in sexual misconduct is quite doubtful. The relevant scholarly research has not uncovered any testimonies that the Egyptians and the Canaanites lived in an especially "permissive" manner. The surviving Mesopotamian and Hittite codes of laws attest that adultery, incest, homosexuality, and bestiality were considered to be serious crimes, and even if Mesopotamian myths attributed such conduct to the gods, acts of this nature were not permitted in human society. See Baruch J. Schwartz, *The Holiness Legislation: Studies in the Priestly Code* (Jerusalem: Magnes, 1999) 160-62 (Hebrew). Although the Rabbis might already have regarded these biblical testimonies as historical truth, since they never exhibited an exacting attitude to historical questions, what they knew of the practices of the Greek world could have been intermingled with the practices that are described in *Sifra* as licentious and are attributed to Canaan and Egypt (see below, n. 34). Another possibility is that this a faint echo of the licentiousness expressed in the myths; see J. Fleishman, "Name Change and Circumcision in Genesis 17," *Beit Mikra* 167 (2001) 319 (Hebrew). To a certain degree, such a projection on the world of the Canaanites is suitable, once we understand that they were perceived as a foreign "other"; see R. L. Cohen, "Before Israel: The Canaanites as Other in biblical Tradition," in: Laurence J. Silberstein and Robert L. Cohen, *The Other in Jewish Thought and History* (New York: New York Univ. Press, 1994) 74-89. One possibility, however, is that a certain familiarity with Roman culture in Egypt is reflected in these midrashic comments, as in the well-known phenomenon of brother-sister marriages in the Egyptian royal families ca. 2000 BCE (in the following eleven generations). Similarly, in Athens a brother could legally marry his paternal sister, and in Sparta, his maternal sister. See K. Hopkins, "Brother-Sister Marriage in Roman Egypt," *Comparative Studies in Society and History* 22,2 (1980) 303-54, esp. 311. See also Philo, *The Special Laws* 3:22-23 (*Philo*, trans. F. H. Colson [Cambridge, MA and London: *LCL*, 1937], vol. 7, 487-89). We also know of men in Egypt of the time who lived together on a permanent basis with their male partners ("concubinage"); for testimonies to this, see John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe* (New York: Villard, 1994) 55.

21 Cf. S. Friedman, "'The Wife of Two' (Comment on the Article by Arye Edrei)," *Shenaton ha-Mishpat ha-Ivri (Annual of the Institute for Research in Jewish Law)* 21 (1998-2000) 36 (Hebrew).

22 See Satlow, *Tasting the Dish*, 189 n. 16.

another woman. Why was this practice added to the other prohibitions in the list in *Sifra*? In order to understand this, we must first understand the meaning of this prohibition of single-sex "marriages."

The marriages between two men, or between two women, mentioned here are most likely marriage in the conventional sense of an institutionalized bond, for any attempt to claim that this is a euphemism for sexual relations would be baseless, and is unsupported by any similar linguistic usage in the rabbinic literature.[23]

It may therefore be reasonably assumed – as strange as this might seem at first glance – that *Sifra* was cognizant, in one way or another, of the desire by single-sex partners to institutionalize the bond between them, which it prohibits, in addition to the biblical proscription of *mishkav zakhar*. Saul Lieberman also maintained that the Rabbis were aware of the institution of marriage between two men; according to him, this was based on information that reached them regarding the practices of Roman emperors such as Nero and others.[24]

What is known of Graeco-Roman culture also indicates that the institution of single-sex marriage did not exist in its established heterosexual form, but this culture definitely tolerated a long-term bond with a sort of permanent commitment between the single-sex partners.[25] This phenomenon was quite wide-

23 As is also maintained by Schwartz, *The Holiness Legislation*, 171-72 n. 71 (as for the Bible itself, see n. 72); and by Rebecca Alpert: Rebecca T. Alpert, "Lesbianism," in: Paula E. Hyman and Deborah Dash Moore (eds.), *Jewish Women in America* (New York: Routledge, 1997), vol. 1, 829; cf. *Sifre* on Numbers, *Beha'alotekha*, para. 90, in which the exegete bases his exposition: "[...] that a man would marry his sister, the sister of his father, and the sister of his mother" on "weeping, every clan apart" (Num 11:10). In this context we should recall the commentary by Rashi on *b. Shabbat* 146a, s.v. "*Ke-she-Ba Nahash*": "'For when the serpent came upon Eve' - when he counseled her to eat from the tree he engaged in relations with her, as it is written, 'The serpent duped me [*hisiani*, Gen 3:13]' - the language of marriage [*nisu'in*]" (see also the commentary by Rashi on *b. Sotah*, s.v. "*Nahash ha-Kadmoni*"). It must be stressed, however, that this does not constitute a proof, since Rashi seeks to provide a rationale for the Talmudic exposition that the serpent engaged in relations with Eve, which he does on the basis of a phonetic resemblance; this obviously is not a serious semantic argument, as can be seen in Rashi's own commentary on the Torah, in which he interprets *hisiani* as "he deceived me." For such expositions, see Frankel, *Darkei ha-Aggadah ve-ha-Medrash*, 107-37, esp. 118-19.

24 See S. Lieberman's comments on *Lev. Rabbah*, in the edition of Mordechai. Margulies (Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1953-1954 [New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, 1993]) 877; Elimelech Halevi, *Values of the Aggadah and the Halakhah in Light of Greek and Latin Sources*, vol. 1 (Tel Aviv: Devir, 1979) 242 (Hebrew).

25 See the example in Boswell, *Same-Sex Unions*, 60, from the *Symposium* of Plato: "For I conceive that those who begin to love them [boys] at this age are prepared to be always with them and share all with them as long as life shall last" (*Plato*, vol. 3, trans. W. R. M. Lamb [Cambridge, MA and London: LCL, 1983] 111). Another example from the *Symposium* is the love of Pausanias and Agathon, which draws very near to a homosexual marriage: "if we make friends with the god and are reconciled, we shall have the fortune that falls to few in our day, of discovering our proper favourites. And let not Eryximachus retort on my speech with a comic mock, and say I refer to

spread, and not only among the imperial Roman circles of which Lieberman speaks, but also among the public at large. We may therefore assume, with a great deal of confidence, that the passage in *Sifra* reflected a certain degree of rabbinic familiarity with this practice.[26]

The inclusion of "woman [marrying] woman" in the list of prohibitions in *Sifra* is now understandable. The two assumptions set forth above, following the expansive interpretive approach, correspond to what is stated in *Sifra*: (a) this passage reflects the stringent attitude to the institutionalization of the single-sex bond; and (b) it speaks of male and female homosexuality in the same breath.

Pausanias and Agathon; it may be they do belong to the fortunate few, and are both of them males by nature; what I mean is - and this applies to the whole world of men and women - that the way to bring happiness to our race is to give our love its true fulfilment: let every one find his own favorite, and so revert to his primal estate" (p. 147). According to K. Dover, "Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior," *Arethusa* 6,1 (1973) 72 n. 37, this refers to a sort of homosexual "marriage"; he is followed by H. A. Shapiro, "Courtship Scenes in Attic Vase-Painting," *American Journal of Archaeology* 85 (1981) 137, who notes that this passage is the best testimony to the phenomenon of same-sex marriages in Athens. See also Boswell, *Same-Sex Unions*, 60.Boswell, 53-107, presents several forms of same-sex bonds in Greece and Rome from the fourth century BCE to the fourth century CE, one of which is a long-term union that includes commitment, joint residence, and a shared life together. Boswell demonstrates from writings of the period that such a union was parallel to heterosexual married life. Same-sex couples regarded their relationship as stable and as longlasting, just as the bond of heterosexual marriage. Thus, e.g., in his speech in the *Symposium* of Plato, Aristophanes relates the story of the god separating the three types of creatures that he brought into existence: man-man, woman-woman, and androgynous, that was formed of man-woman; since the god separated them, each perpetually seeks the part belonging to it (i.e., male to male, and female to female). "When one of them [...] happens on his own particular half, the two of them are wondrously thrilled with affection and intimacy and love, and are hardly to be induced to leave each other's side for a single moment. [...] No one could imagine this to be the mere amorous connexion, or that such alone could be the reason why each rejoices in the other's company with so eager a zest. [...] Suppose that, as they lay together, Hephaestus should come and stand over them, and showing his implements [i.e., his anvil, bellows, tongs, and hammer] should ask: 'What is it, good mortals, that you would have of one another?' - and suppose that in their perplexity he asked them again: 'Do you desire to be joined in the closest possible union, so that you shall not be divided by night or by day? If that is your craving, I am ready to fuse and weld you together in a single piece, that from being two you may be made one; that so long as you live, the pair of you, being as one, may share a single life; and that when you die you may also in Hades yonder be one instead of two, having shared a single death. Bethink yourselves if this is your heart's desire, and if you will be quite contented with this lot.' Not one on hearing this, we are sure, would demur to it or would be found wishing for anything else: each would unreservedly deem that he had been offered just what he was yearning for all the time" (*Plato*, vol. 3, 143-45). Thus, joint burial was a sign of an intimate relationship, of the type known from its heterosexual parallel. See also the passage in the *Symposium* portraying Achilles and his lover Patroclus (105-7). For additional references, see Boswell, *Same-Sex Unions*, 59 n. 25. For same-sex marriages in the classical world, see also the testimony of Brooten cited by Satlow, "They Abused Him Like a Woman,'" 25 n. 75; see also what is hinted by John J. Winkler, *Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece* (New York: Routledge, 1990) 182.

26 For Roman Egypt, see above, n. 19.

The passage from *Sifra* cited above starts from the assumption that the prohibition in Leviticus against following "their laws" is a general rule teaching Israel not to follow the practices of the licentious foreign peoples, and Scripture specifies male homosexuality only as an example, while the prohibition applies equally to all homosexual relations. Since the midrash understands the prohibition of a man lying with a male "as one lies with a woman" in its expansive sense, and bans the institutionalization of the same-sex bond between men ("A man would marry a man"), then it also relates to "a woman [would marry] a woman" as an act that is explicitly prohibited in these verses.

This, then, is direct evidence of the existence of the expansive interpretation in the Tannaitic literature. Already in this passage from *Sifra* we see that the limiting-interpretive manner in which Boyarin presents the accepted interpretation of the rabbinic understanding of the prohibition in Leviticus is inaccurate, since this midrashic passage unequivocally demonstrates the Land of Israel Tannaitic expansive interpretation of the verses in Leviticus.[27]

And now, just when we are forced to disagree with Boyarin, we need another of his hypotheses, that could aid in more clearly mapping out the relevant Talmudic sources.

The general assumption that Boyarin sets forth in *Carnal Israel*, his important book on sexual conceptions in the world of the Rabbis, is that a distinction is to be drawn between the Greek-speaking Jewish Hellenistic world, for which sexuality posed a clear barrier to adherence to God, on the one hand, and Hebrew-speaking rabbinic Judaism, that typically was inclined towards the opposing understanding of the role of sexuality in the service of the Lord.[28]

Boyarin then takes another step forward, and speaks of a tremendous disparity between the Land of Israel and Babylonian attitudes to sexual pleasure:

The overall picture that I can draw, albeit guardedly, is of an earlier Palestinian discourse on sexuality that seems closest in spirit to that of the Stoics, who indeed considered sex to be an irritating and necessary part of human existence but also an "enduring aspect of the personality." [...] The view encoded in the later tradition and especially its Babylonian variant, however, strongly opposed even this ambivalence. Both the earlier and the later views assert the value of procreation, but only the later and Babylonian variants seem to regard sexuality

27 The wording in *Sifra*: "the laws that have been enacted for them and for their forefathers" further highlights the institutionalized nature here.

28 Daniel Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley: Univ. of California Press, 1993) 31 ff.; see 35: "Because the Rabbis understood the human being as a body, sexuality was an essential component of being human, while in platonized formations, one could imagine an escape from sexuality into a purely spiritual and thus truly 'human' state."

as a beneficence of God for the pleasure and well-being of humans.[29]

According to these assumptions, *Sifra*, as a Land of Israel source, adopted the expansive interpretive approach, as did similar Jewish Hellenistic modes of biblical interpretation. The Babylonian Rabbis, in contrast, who were farther removed from the Hellenistic way of life, favored the limiting interpretive approach (see below).

The suggestion we raise in the light of these assumptions is also supported by the fact that an additional Amoraitic source that expresses opposition to the institutionalization of such a single-sex bond also is from the Land of Israel (to further confuse the issue, this teaching is transmitted in the name of Babylonian Amoraim!); the Amora R. Huna, in the name of R. Yose (Joseph), transmits an aggadic teaching:[30]

The Flood generation was expunged from the world only because they wrote *gemumasiyot* for a male and a beast.[31]

Gemumasiyot[32] are marriage contracts (*ketubot*); the manuscript versions of this

29 Boyarin, *Carnal Israel*, 56. He does not offer sources from non-Jewish Babylonian society that could explain such a shift, nor can we add significantly to this, since, to the best of our knowledge, the Zoroastrianism of the Sasanian empire did not profess such a belief. This is certainly so for the Manichaeist sources, that frequently demanded of man sexual abstinence. See J. C. Reeves, "Manichaeans," *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1 (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000) 506. Note should be taken, however, of a fascinating single point of similarity between the worlds of Talmudic halakhah and Zoroastrianism: both commonly believed that all human actions in daily life are potentially religiously ordained deeds, and no domain lacks divine mandate. See M. Boyce, "The Continuity of the Zoroastrian Quest," in: Whitfield Foy (ed.), *Man's Religious Quest* (London: Routledge, 1978) 615. We might surmise that such a religious stance could permit itself sexual pleasure, based on the assumption known to us from other similar religious dispositions that the divine element infuses all, although we cannot produce convincing evidence of this from the Zoroastrian writings. We might mention, with a great deal of reservation, the fact that Hinduism, which was not so distant from Persia, contains a unique amalgam of religious symbols and rituals with various sexual practices. Mircea Eliade observes that from the dawn of this religious culture, "India has known countless rites implying sexuality, and in the most various cultural contexts" (Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom* [Princeton: Princeton Univ. Press, 1970] 258). (Indian pictures frequently depict acts of lesbianism, with the couple usually under the observing eye of Krishna; see, e.g., the illustration in Clifford Bishop, *Sex and Spirit* [Boston: Little, Brown, 1996] 47; but see also Geoffrey Parrinder, *Sexual Morality in the World's Religions* [Oxford: Sheldon, 1980] 20). Also noteworthy in this context is the presence both in Zoroastrianism (that was in the background of the world of the Babylonian Talmud) and Islam (that postdates the Talmudic literature) of adamant opposition, similar to that of the Rabbis, to the Christian notion of abstinence from sexual relations. For such aversion to abstinence in Zoroastrianism, see Isaiah M. Gafni, *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era: A Social and Cultural History* (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1990) 269 (Hebrew) and the sources listed in n. 11; as for Islam, see Parrinder, *Sexual Morality*, 162-63.

30 For R. Huna, see below, n. 74.

31 *Lev. Rabbah* 23:9 (ed. Margulies, 539).

32 See the parallel: *Gen. Rabbah* 26:2 (ed. Theodor-Albeck, 248), and the glosses by *Minhat Yehudah*.

midrash possibly allude to such marriage contracts between women, as well.[33] Lieberman[34] regarded this as evidence of the Land of Israel Rabbis' knowledge that same-sex marriages (at least between men) were occasionally conducted in the Roman world; he surmised, however, that since the Rabbis also were aware that such conduct was not usually accepted by the Roman populace at large, "they therefore attributed this practice to the Flood generation,"[35] and asserted

33 See Lieberman's notes on *Lev. Rabbah*, ed. Margulies, 877. Margulies lists the variants in the different mss.: the *editio princeps*, MS. London (British Museum 340), MS. Paris 149: ולנקבה (and for the female) instead of ולבהמה (and for the beast); MS. Oxford, cat. Neubauer, nos. 147, 2335, MS. Vatican 32, *Arukh*, ed. Pisaro, MS. Jerusalem 245: ולנקבה ולבהמה (and for the female and for the beast); *Gen. Rabbah* 25:5, 248: לזכור ולבהמה.

34 Lieberman, *Lev. Rabbah*, 877. See Halevi, *Values of the Aggadah and the Halakhah*, 242.

35 Lieberman believes that the Rabbis were fair enough "not to attribute the foulness of the deeds of the corrupt among the Roman emperors to all the non-Jews" (ibid.). If the disgust that emerges from Lieberman's concise statement is directed against the general phenomenon of homosexuality, and not just to the institutionalization of such marriages, it should be mentioned that the Rabbis did, indeed, generally suspect the Gentiles of their time of sodomy (see *t. Avodah Zarah* 3:2 [ed. Zuckermandel, 463]; see Rashi's explanation of the *baraita* in *b. Abod. Zar.* 15b; *m. Horayot* 3:7; *b. Git.* 57b; for additional sources, see Sharbat, "Homosexuality in the Talmudic Sources," 75-77), which was unquestionably an accepted and very widespread practice in the Roman world. See Halevi, *Values of the Aggadah and the Halakhah*, 241-42; Dunn, "Romans 1-8," 65; H. N. Parker, "The Teratogenic Grid," in: Judith P. Hallet and Marilyn B. Skinner (eds.), *Roman Sexualities* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1997) 47-65, esp. 55, in which she argues that very few Roman men preferred sexual relations exclusively with women. Thus, e.g., it is related that only a single Roman emperor, Claudius, limited his sexual activity solely to women. The only condemnation incessantly voiced in the Greco-Roman literature is directed against passive males, the subject of penetration - such a male engages in a shameful act (see Brown, *An Introduction to the New Testament*, 529; Winkler, *Constraints of Desire*, 45-70). Additional instances of the Rabbis' attribution to non-Jewish biblical figures of a lust for sodomy: for Potiphar, who was attracted to Joseph and castrated by an angel in order to protect the Hebrew, see *b. Sotah* 13b: "Rav said: He bought him for himself, but Gabriel came and emasculated him"; Gen. Rabbah 86 (ed. Theodor-Albeck, 1054): "This teaches that he purchased him only to engage in sodomy, but the Holy One, blessed be He, castrated him"; see also *Midrash Sekhel Tov* (ed. Buber, 237), on Gen 39:3; see Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, vol. 5 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1947), 337-38 n. 101 and the sources mentioned in the beginning of the note; M. Kasher, *Torah Shelemah* (Jerusalem: n.p., 1992), vol. 2 (4-7), on Gen 37:36, *Vayeshev*, para. 213, 1442; and at greater length: on Gen 39:1, paras. 11-12, 1482 and the glosses. For Ishmael, see Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 21 n. 62; and for an extensive discussion: I. Rozenson, "מכבש גנות or גנות: The Meaning of an Expression," *Leshonenu* 64 (2002) 59-72 (Hebrew); for Esau, see E. Horowitz, "From the Generation of Moses to the Generation of the Messiah: The Jews Confront 'Amalek' and His Incarnations," *Zion* 64,4 (1999) 434-35 (Hebrew); I. Aminoff, "The Figures of Esau and the Kingdom of Edom in Palestinian Midrashic-Talmudic Literature in the Tannaic and Amoraic Periods," Ph.D. diss., Melbourne University, 1981, 30; Jacob Nacht, *The Symbolism of the Woman: A Study in Folklore with Reference to Jewish and World Literature* (Tel Aviv:Vaad Talmidei ... ha-Mehaber, 1959) 226 n. 24 (Hebrew); Gerson D. Cohen, "Esau as a Symbol in Early Medieval Thought," in: Gerson D. Cohen (ed.), *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991) 242-61. The intent of some of these legends was to show that Esau is Rome, that is an unmanly and weak nation; nonetheless, due to our sins, it has been decreed from on high that such nations will rule Israel. For the tendency in the Talmudic literature to ascribe homosexual tendencies to non-Jews, see also Satlow, *Tasting the Dish*, 203-5.

that non-Jews generally "do not write *ketubot* for men."[36]

The Hellenistic-Jewish Literature

The extant Jewish texts from the regions where Judaism encountered the Hellenistic world contain more numerous references to male and female homosexuality, including antihomosexual diatribes by various authors.[37] Here as well, we cannot definitely determine the extent to which the Hellenistic-Jewish writers were familiar with lesbianism from actual instances of women who lived in the Jewish communities themselves, or whether these were general sermons meant to warn Jewish women against being attracted to such behavior, that was known to the authors only from the practices of the surrounding non-Jewish environment.

Thus, for example, Philo: although he does not directly relate to female homoeroticism, he most probably was aware of the phenomenon, and his censure of female prostitution seemingly encompasses disapproval of harlots who engaged in female same-sex relations.[38] Szesnat[39] assumes that the Greek term *gynandros* ("mannish-women," in the translation of Philo[40]) that appears in three of Philo's essays refer to female homoeroticism.[41] According to Szesnat, these were women who played the male in relations with another woman.

In another place Philo writes, in relation to the prohibition: "A woman must not put on man's apparel, nor shall a man wear women's clothing" (Deut 22:5), that the biblical prohibition of cross-dressing is meant to prevent confusion between the sexes:[42]

In the same way he [= Moses] trained the woman to decency of adornment and forbade her to assume the dress of a man, with the further object of guard-

36 *b. Hullin* 92b. Lieberman's premise, however, is not a foregone conclusion, since such historical and geographic inaccuracies are characteristic of the rabbinic literature.

37 For the antihomosexual diatribes in the apocryphal literature, see *Letter of Aristeas*, l. 152 (J. H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha* [Garden City, NY: Doubleday, 1985] 23); *Sibylline Oracles* 2:75 (Charlesworth, 347); *Testaments of the Twelve Patriarchs*, "The Testament of Naphtali" 3:4-5 (Charlesworth, 812); and the remarks by Halevi, *Values of the Aggadah and the Halakhah*, 241; Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 4-9; Sharbat, "Homosexuality in the Talmudic Sources," 14-19; Kasher, *Against Apion* (below, n. 50).

38 Philo, *The Special Laws* 3:51: "the commonwealth of Moses' institution does not admit a harlot. [...] She infects the soul both of men and women with licentiousness"(*Philo*, vol. 7, 507).

39 Szesnat, "Philo and Female Homoeroticism," 42.

40 Szesnat, 143-45; see the observation by Daniel-Nataf, *Philo of Alexandria*, vol. 3, 196 n. 25.

41 *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and His Brother Cain*, l. 100 (*Philo*, vol. 2, trans. F. H. Colson [ed. *LCL*: London and Cambridge, MA, 1939], 169); *Who Is the Heir of Divine Things*, l. 274 (*Philo*, vol. 4, 423); *On the Virtues*, l. 21 (*Philo*, vol. 8, 175).

42 Cf. also Boyarin, "Are There Any Jews," 340-45; Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 12-14.

ing against the mannish-woman as much as the womanish-man.[43] He knew that as in buildings, if one of the foundation stones is removed, the rest will not remain.[44]

For Philo, the "mannish-woman," like the "womanish-man," undermines the correct structure of all human society, just as the removal of a single element from the entire structure can collapse the whole building.[45] In another place, Philo explains that men who are penetrated in the homosexual act let themselves fall prey to "the formidable curse of a female disease" (that is, the disease of male femininity), and have made their body feminine, thus resulting in the degeneration of their souls.[46]

Philo's writings oppose same-sex homoerotic relations by men and women, thereby indicating that he adopted the expansive interpretive approach. He also expresses his profound abhorrence for homosexuality (both the penetrators and the penetrated),[47] to the extent that one passage in his writings almost calls for the summary execution of homosexuals.[48]

This is echoed in Paul's epistle *Romans* (1:26-27; middle of the first century CE),[49] in which he sharply condemns those women who engage in relations between themselves, and includes both women and men in his attack on relations that he regards as unnatural:

43 Szesnat, "Philo and Female Homoeroticism," 145, remarks that the term 'womanish-men' is not synonymous with 'mannish-women,' but they represent different ideational categories (see below).

44 *Philo, On the Virtues*, l. 21 (*Philo*, vol. 8, 175).

45 *On the Virtues*, l. 21. All three passages express a fear of the confusion of sexual roles.

46 See *On Abraham* (*Philo*, vol. 6, l. 136 [*LCL*, 71]). For Philo's censure of homosexuality, that is connected to the undesirable influence of the encounter between Jews and the Hellenistic environment, see Dorothy I. Sly, *Philo's Alexandria* (London: Routledge, 1996) 94. Interestingly, the centrality of the subject of pride and shame in Philo's discussion of homosexuality corresponds to the predominant role played by this topic in the contemporary discourse. See, e.g., *The Special Laws* 3:37 (*Philo*, vol. 7, 499); cf. the discussion by Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations," p. 175 n. 10.

47 *The Special Laws* 3:37 (*Philo*, vol. 7, 499); see also Daniel-Nataf, *Philo of Alexandria*, 94 n. 59; for the expression "*toeval*" as used by Philo, cf. below, n. 109.

48 *The Special Laws* 3:38 (*Philo*, vol. 7, 499); see Daniel-Nataf, *Philo of Alexandria*, vol. 3, 95 n. 63, who maintains that this is mere hyperbole on the part of Philo (although Daniel-Nataf's assertion requires further study, in light of Goodenough's opinion regarding instances of Alexandrian Jews taking the law into their own hands during this period; see the discussion concerning Goodenough in Avigdor [Victor] Tcherikover, *The Jews in Egypt in the Hellenistic-Roman Age in Light of the Papyri* [Jerusalem: Magnes, 1963], 103-4 n. 25 [Hebrew]). In any event, Philo unequivocally rejects this Greek tolerance of same-sex relations, even when it appears in the writings of the greatest Greek philosophers: see *On the Contemplative Life*, ll. 57-63 (*Philo*, vol. 9, 147-51), and Daniel-Nataf, *Philo of Alexandria*, vol. 1: *Historical Writings, Apologetical Writings*, 195 n. 71.

49 The epistle was written in 57/58 CE. See Brown, *An Introduction to the New Testament*, 560, who also shows the lack of any significant controversy regarding the authenticity of the epistle.

For this reason God gave them up to dishonorable passions. Their women exchanged natural relations for unnatural,[50] and the men likewise gave up natural relations with women and were consumed with passion for one another, men committing shameless acts with men and receiving in their own persons the due penalty for their error.[51]

The Sources in the Talmuds: (1) a *Baraita* in the Palestinian Talmud

We first encounter the limiting interpretive approach in the Talmuds. The first glimmering appears in a *baraita* in the PT (*Gittin* 8:8, 49c) that does not appear in this form in any Tannaitic source:

If a woman sports [*mesaledet*, for unnatural sexual gratification] with her son – the School of Shammai invalidate her, and the School of Hillel declare her valid. If two women were sporting with each other – the School of Shammai invalidate her, and the School of Hillel declare her valid.[52]

50 For the interpretation of Paul's assertion, in light of what is known to us of homosexuality, pedophilia, and lesbianism in the ancient world, see Szesnat, "Philo and Female Homoeroticism," 141; Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Philadelphia: Fortress, 1983) 114-15; Parker, "The Teratogenic Grid," 47-65; the sources cited by Brown, *An Introduction to the New Testament*, 528-30, esp. nn. 54, 56; and the sources listed by Satlow, *Tasting the Dish*, 191 n. 23.

51 The idea implicit in this passage is apparently "one transgression leads to another" and "the reward of a transgression is [another] transgression" (as in *m. Avot* 4:2), and that these individuals former wickedness and their denial of the truth led them to degenerate and engage in such sexual relations, that themselves are a punishment from God. See Dunn, "Romans 1-8," p. 65; Norbert Baumert, *Woman and Man in Paul: Overcoming a Misunderstanding* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996) 151 n. 257. This may also be inherent in the passages from Philo cited above, but for the latter, the punishment is suffered by the one who is penetrated, who allows himself to succumb to the "formidable curse of a female disease"; cf. *Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Beshalah* 1 (ed. Horovitz-Rabin, 177); *Tanhuma* 2, *Vaeira* 8 (ed. Buber, 23-24); *Exod. Rabbah* 1:8 (*Midrash Shemot Rabbah: Chapters I-XIV*, ed. Avigdor Shinan [Jerusalem and Tel Aviv: Devir, 1984] 201 ff.), and Shinan's glosses and references concerning a man's transformation into a "woman" when he is penetrated, as an extremely harsh punishment. Even in the Greek world, in which male homosexuality was a highly accepted norm, the idea that a freeman, who was neither a youth nor a slave, would permit himself to be penetrated was strange, and even incredible, for most people. See Peter R. L. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London: Columbia Univ. Press, 1988) 30. It also should be noted that the subject of death hovers above the Pauline text, as in that of Philo (see above, n. 47), and both were most likely influenced by Lev 18:29: "such persons shall be cut off from their people." See also Josephus, *Ant.* 3:275 (12:1): "He [Moses] moreover forbade [...] the toleration of the practice of sodomy in the pursuit of lawless pleasure. For those guilty of such outrages he decreed the penalty of death" (trans. H. St. J. Thackeray [London and New York: *LCL*, 1930] 451). For the attitude of Josephus, see also Josephus, *Ag. Ap.* 2:199 (24), and the glosses by Aryeh Kasher, *Against Apion* (Jerusalem: Zalman Shazar Center, 1996), vol. 2, 486-87 (Hebrew).

52 The parallel version in *t. Sotah* 5:7 (ed. Lieberman, 178) contains the first part of the *baraita*, about the woman who sports with her son, but omits the second section, about the two women sporting with each other. In his commentary *Yafeh Einayim* on *b. Shab.* 65a, R. Aryeh Loeb Yellin assumes (due to the question that must be resolved; see below, n. 73) that the section of the sport-

This text reveals the position held by the School of Hillel, who are known for their affinity to formal legal thought.[53] The seeds of this limiting orientation may therefore be found in the early interpretive approach of the School of Hillel, that came to occupy a central position in the Babylonian Talmud (see below).[54]

The word *mesaledet* ("sporting") is undoubtedly related to the sexual act between women, as is indicated by the context of the *baraita*, and as can be understood from the variant in the parallels: *mesolelet*, although its exact meaning is totally unclear.[55] Rashi explains that the *mesolelot* are those who "rub against one

---

ing women is a later addition, from the Amoraitic stratum, a view also held by Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 16 n. 45; see also idem, *Tasting the Dish*, 190 n. 20, that the *baraita* in the Palestinian Talmud consists of a unification by the post-Tannaitic redactor, who appended the second section (two women), and omitted from the first (mother-son) the element of the first-stage sexual contact. Brooten, *Love between Women*, 65-68, reaches a similar conclusion, and opines that this discussion of the sporting women was redacted not before the third century. This source, that is presented in the PT as a pseudo-*baraita*, also appears, with changes, in the Babylonian Talmud (*Sanhedrin* 69b), but there, as well, we have only the woman sporting with her young son, but not the two women; see also Saul Lieberman, *Tosefta ki-Fshutah*, vol. 8, *Order Nashim* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1973 [New York and Jerusalem: Jewish Theological Seminary of America, 1995]), 658, ll. 30-31, and his comments on the discussion in the Talmud concerning the age of the son in question.

53 For a general treatment, that also relates specifically to our discussion of sexual relations, see Yisrael Ben-Shalom, *The School of Shammai and the Zealots' Struggle against Rome* (Jerusalem: Ben-Gurion Univ. Press, 1993), 213, 215-16 (Hebrew).

54 We need not decisively conclude that the School of Hillel adopted the limited interpretive approach, since it could be stated (not persuasively, in our view) that this school could possibly have asserted that lesbian relations are forbidden by Torah law, while holding the view that the participants in such an act are not invalidated from marrying a priest.

55 The Land of Israel versions usually present this verb as סל"ד, while the Babylonian texts cited below employ סל"ל (although MS. Ehrfurt of T Sotah has "*mesalselet*"). As regards the word *mesolelot*, the biblical meaning of this root is to raise up an earthen rampart, or, in a metaphorical sense, to exalt, glorify. See Heinz-Josef Fabry, s.v. "סלל," G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, trans. David E. Green (Grand Rapids, MI and Cambridge: Eerdmans, 1999), vol. 10, 266-70. There is, however, no clear connection between the biblical uses and *mesolelet* in our texts.

It has been proposed to derive *mesaledet* from *yad soledet*, i.e., that recoils from heat, meaning that the women heat up one another in the sexual act (see *He-Arukh he-Shalem*, vol. 6, 58, s.v. "סלד"); that one raises up the other upon her (see *He-Arukh he-Shalem*, n. 6); possibly, jumping, implying that one jumps upon the other (see Gen. Rabbah 57 [ed. Theodor-Albeck, 535 n. 1, and the glosses of *Minhat Yehudah* to l. 1. Perhaps the intent of the original term *solelet* or *soledet* was to the instinctive jumping back before heat; see *Avot of Rabbi Nathan*, version B, chap. 30 (ed. Schechter, p. 63): "A parable. If a man leads a beast up to the top of the roof, it recoils [*solelet*]" - trans. Anthony J. Saldarini, *The Fathers according to Rabbi Nathan* [Leiden: Brill, 1975], p. 177); cf. *Midrash Tehillim*, Ps. 11:5 (ed. Buber, p. 100): "R. Yudan said: Whenever a man smells brimstone, his soul is distraught [*soledet alav*], for the soul knows that it will be punished in brimstone" (trans. William G. Braude, *The Midrash on Psalms* [New Haven: Yale Univ. Press, 1959], vol. 1, 163); Buber derives the word from Job 6:10: "ואסלדה בחילה." Maimonides, *Commentary on the Mishnah*, Sanhedrin 7:4, nevertheless derives it from *maslul*, path (*Maimonides' Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin*, trans. Fred Rosner [New York: Sepher-Hermon, 1981], 91). For additional,

another out of sexual desire."[56] This rubbing against one another is understood as sexual play between two women;[57] it is difficult to determine to what extent the commentators were aware of the possibility of identifying such sexual contact as adult and satisfying relations that result from the choice and desire of the female participants in the act.[58]

At any rate, the question discussed in the *baraita* is whether women who engaged in such relations are permitted to a *kohen*, since Lev 21:7 commands the *kohanim*: "They shall not marry a woman degraded by harlotry [*ishah zonah*], nor shall they marry one divorced from her husband. For they are holy to their God." In this *baraita*, the School of Hillel permits women who so "sport" with one another to be married to a *kohen*, while the School of Shammai forbids, since such women are considered to be *zonot*.

The halakhic definition of the *zonah* (harlot) who is forbidden by this verse to be married to a *kohen* was not a simple matter in antiquity. Different views were prevalent among the Tannaim. *Sifra* (*Emor* 1[7] [ed. Weiss, fol. 94b]) cites the view of R. Judah that the "harlot" of which the verse speaks is an *ilonit*,[59] while the Rabbis differ, and assert that the definition of "*zonah*" applies to anyone forbidden to a *kohen*. Their definition includes three categories of women: converts, released maidservants, and a woman who engaged in a forbidden act of intercourse. An additional view is voiced by R. Eleazar,[60] who maintains that even if a single man engages in intercourse with an unmarried woman not to effect

more remote possibilities that were advanced in the rabbinic literature, see Reuben Margaliot, *Margaliyot ha-Yam: Tractate Sanhedrin*, vol. 1 (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1977), 33 (Hebrew), on *b. Sanh.* 69b, para. 3. The suggestion by Satlow, *Tasting the Dish*, 189 n. 17 that *mesolelet* is connected with penetration by a phallus seems farfetched; consideration should, however, be given to his observation (191 n. 25) that the Latin *tribiades* has its roots in the Greek, with the original meaning of "to rub," with a possible similarity to our *mesolelot*.

56 In his parallel commentary on this *baraita*, *b. Shab.* 65a.

57 R. David Fraenkel, in his commentary *Korban ha-Edah* on *y. Git.* 8:8, 49c, followed by Saul Lieberman in his brief explanation of *t. Sotah* 5:7 (ed. Lieberman, 178).

58 According to Judith Hauptman, these are not lesbians (in the contemporary sense), but rather women, possibly even married, who play with each other for the pleasure this gives. See Judith Hauptman, *Rereading the Rabbis: A Woman's Voice* (Boulder, CO: Westview Press, 1998), p. 101 n. 43. According to our argument, that we shall develop below, the category of "lesbian" is foreign to the BT, that adopted the limiting interpretation; such a category could have come into being under the expansive interpretive approach.

59 An *ilonit* is a woman incapable of bearing children, and who bears none of the distinctive female physical characteristics (see *Encyclopedia Talmudica*, ed. Shlomo Josef Zevin, vol. 1 [Jerusalem: Talmudic Encyclopedia Institute, 1969], cols. 639-46). The Tanna R. Judah bar Ilai is of the opinion that she is called a "*zonah*," because anyone who marries her does so solely for sexual relations, and not for procreation. Philo expressly forbids marriage with a barren woman, a position also held by the Church Father Clement I; this extreme stance, however, is not the accepted view of the Rabbis (see Boyarin, *Carnal Israel*, 56 and the sources cited).

60 Apparently R. Eleazar ben Shammua.

marriage, the woman is defined as a *zonah.b. Yevamot* 61b contains a *baraita* that adds further nuances to this multiplicity of opinions: R. Mattiah ben Heresh argues that if a woman is suspected of adultery, and her husband had relations with her husband as he was bringing her to Jerusalem for the ceremony of the drinking of the water of bitterness, she is defined as a *zonah*; R. Akiva, in contrast, thinks that this term is to be applied to every licentious woman; while R. Eliezer (ben Hyrcanus) is of the opinion that the meaning of *zonah* is "as her name," i.e., one who ran about as a harlot (*zintah*). According to a simple reading of this passage, R. Akiva presents the most expansive interpretation, and maintains that *zonah* applies to any woman who had improper sexual relations,[61] while R. Eliezer understands the term as it is generally used: a woman who earns her livelihood from giving her body to strangers.[62]

It is difficult to precisely determine the biblical origin of the disagreement between the School of Hillel and the School of Shammai concerning "sporting" women. In light, however, of these views the dispute between the two Schools could perhaps be explained in the following manner: the School of Hillel's leniency is based on its adoption of the one of these four definitions that assumes that only sexual relations including halakhically forbidden sexual penetration by the male will turn the woman into a *zonah*, while the School of Shammai assert that even sexual play without penetration (obviously, with someone forbidden to this woman) will result in her being a *zonah*, that is, she is defined as a woman who acts in a sexually licentious manner, and she therefore is forbidden to a *kohen*.

If this hypothesis is correct, then the early disagreement regarding the attitude toward the sexual act between women was part of a broader controversy concerning the meaning of the "*zonah*" forbidden by the Torah. The School of Hillel focused on the formal legal aspect of the prohibition, and consequently asserted that only when the woman has relations (that involve penetration) with a man to whom she cannot be married is she to be regarded a *zonah* and forbidden to a *kohen*; the School of Shammai were stricter on this point, and exercise

61 See Rashi, *b. Yevamot* 61b, s.v. "*Mufkeret*," who explains that R. Akiva's intent is to any woman, even if unmarried, who makes herself available to many men. If, however, she engages in relations only with one man, she is not regarded as a *zonah*.

62 Although some commentators tend to think that R. Eliezer refers only to a married woman who strayed (see R. Menahem ha-Meiri, *Beit ha-Behirah* ad loc.), this is not a foregone conclusion; see, e.g., the commentary by Ibn Ezra on Lev 21:7: "'A woman defiled by harlotry [*ishah zonah*]' - we have not found, '*zonah*' in all of Scripture other than in its literal meaning [i.e., harlot]." For the decisive post-Talmudic halakhah on this issue, see Maimonides, *Mishneh Torah, Hil. Issurei Biyah* [Laws of Forbidden Intercourse] 18:1, and the critical scholia by R. Abraham David of Posquieres ad loc.

the prohibition of marriage to a *kohen* even in instances of sexual promiscuity in which there is no penetration. An additional example of this stringent view appears in a *baraita* in the Tosefta, that we know as the first half of the *baraita* in the PT (above),[63] which indicates that, according to the School of Shammai, a woman who engaged in a sexual act with her minor son[64] also is considered to be a *zonah*.

The formalistic approach of the sages from the School of Hillel apparently distinguishes between the structures of the halakhah and the strictures of morality; even an act that is morally censurable, with the sensibility of its inconsistency with the bounds of sexual modesty, does not have consequences for the woman's halakhic status and her stigmatization as a "*zonah*." The School of Shammai, on the other hand, do not draw such a firm distinction between the two realms of morality and law; wherever the norms of morality have been exceeded, such wanton behavior turns a woman into a "*zonah*," who is halakhically forbidden to a *kohen*.[65]

To summarize this discussion in the Tannaitic literature: the few extant Tannaitic period testimonies from the Land of Israel teach that the Rabbis were cognizant of the echoes of a phenomenon that would later completely disappear from the landscape of Jewish legal rulings almost to the present, and that was related to the institutionalization in some way of the same-sex bond between women, which, according to the Tannaitic conception, is prohibited by Torah law. Besides this, there was an earlier disagreement that probably indicates that although sexual relations between women were thought to be a wanton act, such an act – according to the School of Hillel – did not turn a woman into a "*zonah*."[66]

These Land of Israel sources were only partially transmitted to the Babylonian Amoraim (see below). An extremely lenient approach that is prominent in the BT[67] understands the same-sex bond between women exclusively as a devia-

63 See above, n. 51.

64 Who is a minor incapable of intercourse (even though the text stated: "who initiated intercourse with her," this act on his part is not formally considered intercourse); see above, n. 51.

65 The commentators of *y. Git.* 8:8, 49c also subscribe to this explanation of the disagreement between the Schools of Shammai and Hillel. R. Moses Margoliouth explains in his commentary *Penei Moshe*, s.v., "*Shetei Nashim*," that the School of Hillel permit this woman to marry a priest, since they do not regard this act as harlotry: "For this is not *znut*, but a mere prohibition"; R. David Fraenkel, *Shirei Korban*, s.v. "*Ha-Mesaledet*," also reaches the conclusion that this is "mere licentiousness," and forbidden only by rabbinic law. We should not, however, lose sight of the fact that these commentators were patently influenced by the position of the BT on this question (see below).

66 For single-sex marriage, see above, n. 23.

67 We have not found any relevant source in the PT that would cast additional light on the attitude

tion from the bounds of morality and modesty (the strictures against which have no halakhic force), and which is subject merely to the moral disapproval afforded to improper behavior.

The Sources in the Talmuds: (2) the *Sugyot* in the Babylonian Talmud

As was noted above, the limiting interpretive approach maintains that the Bible opposes only anal penetration between men; accordingly, whatever is not included in this category does not fall under the biblical prohibition. Indeed, sources from the BT demonstrate that (1) none of the Rabbis placed female homoeroticism together with male homosexuality as a single phenomenon, in contrast with the views expressed in the Land of Israel Tannaitic literature and the Jewish Hellenistic sources; (2) the prohibition (if at all regarded as such) of lesbian sexual relations was considered to be relatively minor; (3) none of the Talmudic sources present sexual attraction between men, or between women, as "unnatural" or as a "deviation" (if the Rabbis generally opposed homosexuality, they certainly would have erected severe halakhic barriers against such attraction in order to prevent any breach of morality); (4) nowhere does the Talmud impose a ban on the institutionalization of the same-sex bond, whether male or female, nor does this subject arise in any discussion in the Talmud.

The BT mentions the *mesaldot* (in its version: the *mesolelot*) only in two *sugyot* (see below). There is no explicit presentation, as there is in the Tosefta, of the dispute between the Schools of Shammai and Hillel concerning the legal standing of such "sporting" women,[68] although echoes of this early disagreement can be heard in Yevamot 76a, and the conclusions of this *sugya* clearly teach of the

to "sporting women". Incidentally, fascinating historical evidence appears in *y. Sanhedrin* 6:3, 23b-c, that relates that R. Judah ben Pazzi encountered two "people" (students?) on the roof of the *beit midrash* engaged in intercourse. This is apparently the only historical testimony to such an occurrence in the entire Talmudic literature (for a very similar instance that happened in a later period, in which two yeshivah students ascended to the upper chamber "to split hairs about the law," cf. Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations," 190 and n. 55). Mention should be made at this juncture of the discussion of great importance for our inquiry by Satlow, "'They Abused Him Like a Woman,'" 185-222 (and with minor changes, in idem, *Tasting the Dish*, 1-25), whose fundamental argument corresponds to the direction we seek to take. Satlow maintains that the discussion of the prohibition of sodomy in the PT - unlike that of the BT - emphasizes the gender questions, and regards homosexual penetration as a violation of the natural order that is to exist exclusively as follows: the penetrator must be male, and the penetrated, female. The Babylonian sources for Satlow's conclusion considerably obscure this aspect, that is present in the discussions of the PT. Also noteworthy in this context is the dictum of the Land of Israel Amora R. Aha, who argues that earthquakes are a consequence of sodomy, for the Holy One, blessed be He, says: "You made your member tremble for something that is not for you; I shall make My world tremble because of that man" (*y. Berakhot* 9:3, 13b).

68 See above, n. 51.

BT's lenient position on this issue:

Rava said: The halakhah follows neither the son nor the father. [As regards] the son, this is as we said [previously].[69] [As regards] the father?[70] For R. Huna said: Women who sport with one other are disqualified from [marrying into] the priesthood. Even according to R. Eleazar, who said that an unmarried man who cohabited with no matrimonial intention with an unmarried woman renders her a *zonah*, this applies only to [a sexual act by] the male, but [a sexual act by] the woman [with another woman] is mere wantonness.[71]

This *sugya* concludes that sexual relations between women are merely a deviation from the bounds of modesty.[72] As in many other instances, the BT is unaware of the position set forth in *Sifra*,[73] and therefore the question of the institutionalization of the bond between two women is not the subject of discussion, but only the actual sexual act. The early controversy between the Schools of Shammai and Hillel resounds in this *sugya* in the BT, but the Amoraim in Babylonia were patently unaware of this prior disagreement. The Talmud therefore presents the dictum by R. Huna (the head of the Sura yeshivah in the second generation of Babylonian Amoraim), that is similar to the view of the School of Shammai in the PT,[74] that "sporting" women may not marry *kohanim*.[75]

69 The son is Rabbah the son of R. Huna. What the son said previously is not germane to the current discussion.

70 R. Huna (and the law does not follow him).

71 This follows the version in ed. Vilna; the minor textual variants in Avraham Lis, *Masekhet Yevamot: Im Shinuei Nushaot mi-tokh Kitvei ha-Yad shel ha-Talmud...*, vol. 3 (Jerusalem: Makhon ha-Talmud ha-Yisraeli ha-Shalem, 1983) 136-37, are insignificant for our discussion.

72 Even though it is unclear, as was explained above (n. 53), whether the early sages of the School of Hillel, as well, professed this view, that appears in unequivocal fashion in the BT, that this is "mere licentiousness."

73 See Albeck, *Introduction to the Talmud Babli and Yerushalmi*, 113-23; and conversely, Epstein, *Prolegomena*, 663-77. This difference of opinion, however, is not relevant to the current discussion, because even Epstein, who asserts that the Amoraim were generally cognizant of *Sifra*, concurs that "there undoubtedly were *baraitot* in *Sifra* that were concealed from the Sages of the Talmud and were unknown to them" (674).

74 R. Aryeh Loeb Yellin (see above, n. 51) assumes that R. Huna was familiar with the *baraita* in the PT, and on this basis attempts to understand the latter's support for the opinion of the School of Shammai. Yellin reasons that the part relating to the sporting women is a later addition, from the Amoraitic stratum. He thereby, in his mind, resolves this difficulty, since R. Huna disagrees with the sage who transmitted the PT version of this teaching. To restate his hypothesis in modern language: R. Huna probably had no knowledge of this *baraita* as it is formulated in the PT, but rather was familiar with a currently nonextant version, that led him to adopt the strict view (patently, without knowing that this is the opinion of the School of Shammai in the PT version of the *baraita*).

75 There is no basis for the notion that this constitutes a second, and fascinating, testimony to R. Huna's stringent opinion regarding sporting women (see above [at n. 9] the aggadah related by R. Huna in the name of R. Joseph. It should be recalled that *b. Abod. Zar.* 44a provides information, in the name of R. Joseph, concerning the use by women of phalluses), since the R. Huna men-

Rava (the head of the yeshivah in Mahoza; fourth-generation),[76] in contrast, rejects this opinion, and downgrades such activity to "mere wantonness," with which the conclusion of the *sugya* concurs.

Rava further tells us that even according to the early Land of Israel Tanna R. Eleazar (ben Shammua), who adopted a strict definition of *zonah*, and applied this term to an unmarried woman who engaged in intercourse with an unmarried man, not for marital purposes, he did so only because in this instance the man actually penetrated the woman.[77] Even R. Eleazar, however, would concede that "sporting" women are not to be categorized as "*zonot*."

The wording "mere wantonness" teaches that this is not a specific Torah prohibition, but a licentious behavioral norm. At times the Rabbis may have sealed this breach with a prohibition of their own, but such an assumption cannot be taken for granted, and this might not be prohibited, not even by rabbinic fiat.[78] This, at any rate, is the impression gained from the second *sugya* (*b. Shabbat* 65a) that mentions *nashim mesolelot*:

The daughters of Samuel's father [...] were not permitted by their father to sleep next to each other. Shall we say that [the following] supports him, for R. Huna said: Women who sport with each other are disqualified from [marrying into] the priesthood? No, for he reasoned that this was so that they would not become accustomed to [sleeping with] a foreign body.[79]

tioned in *Lev. Rabbah* is apparently the fourth-generation Amora R. Huna (הונא or חונא) bar Avin ha-Kohen who went from Babylonia to the Land of Israel, and who customarily delivered teachings that he had received in Babylonia from his teacher, R. Joseph. See W. Bacher, *Die Agada der Palaestinensischen Amoraer*, vol. 3 (Hildesheim: Olms, 1965) 298 ff.

76 Another extant version reads "Rabbah," who was of the third generation; see Lis, *Masekhet Yevamot*, 136.

77 The explanation of *Ritba* (R. Yom Tov ben Abraham Ishbili): "In that case, this is because there is a male act [i.e., penetration]"; see *Hiddushei ha-Ritba*, ed. Raphael Aaron Yafhen (Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1992), *Yevamot*, 894.

78 See, e.g., Rashi's commentary on *b. Sotah* 48a, s.v. "*Ka-Esh ba-Neoret*," that implies that, at least according to Rashi, "*peritzut*" (wantonness) is merely an affront to moral behavior. The halakhic authorities among the *Ahronim* who were influenced by the ruling of Maimonides (see below) could no longer assume this, and disagreed solely on the question of whether the ban is of Torah or rabbinic force. It should be recalled that the distinction between *mi-de-rabbanan* and *me-de-Oraita* was not as sharp during the Talmudic period as it is in the later halakhah. See (especially as this applies to the Tannaitic period) Benjamin De Vries, *Studies in the Development of the Talmudic Halakah: Selected Chapters* (Tel Aviv: Tsiyoni, 1966) 69-95 (Hebrew); Itzchak D. Gilath, *Studies in the Development of the Halakhah* (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ. Press, 1992) 239 ff. (Hebrew).

79 The Talmud rejects the possibility that this narrative supports R. Huna, and according to the *stam Talmud* (unattributed stratum of the Talmud), Samuel's father took this step so that his daughters would not become accustomed to sleeping with a "foreign body," and then "they would desire to sleep with a man" (according to Rashi's explanation, s.v. "*De-Lo ley-Lfan*). See Satlow, *Tasting the Dish*, 190-91, who raises the possibility that Samuel's father feared they would be attracted to such single-sex sexual relations in the future on a steadier basis; Brooten, *Love between Women*, 68,

Samuel's father[80] forbade his daughters from sleeping next to one another, and the Talmudic discussion that accepts this tradition seeks to discover the reason for this physical separation. It first surmises that he feared that such physical proximity would lead them to engage in intercourse with each other, thereby disqualifying them from marrying priests, based on R. Huna's view. The Talmud then rejects this reasoning, and argues that Samuel's father did not agree with R. Huna, and that there is another, more general, consideration for his banning his daughters from sleeping together: so that they would not grow accustomed to physical contact with another person.[81] This *sugya*, therefore, indicates that the Talmud does not regard sexual contact between women per se as a serious halakhic problem.

The Talmud's lenient attitude to such activity is brought into sharper focus in light of the studies demonstrating that, despite the relative tolerance of male same-sex relations in Roman culture, males had difficulty in accepting the thought of women engaging in sexual relations between themselves.[82]

The facts of the ongoing presence in the Jewish sources of both the expansive and limiting views, and that Judaism's approach to same-sex relations is not exclusively anchored in one or the other, as Boyarin and Steinberg assert (each from his own perspective), enables us to understand that all that unfolded in later sources from the above discussions of the Tannaim and Amoraim was nothing more than an interpretive waltz between these two approaches: each commentator following his own predilection and perspective, and in accordance with the social circumstances in which he acted and the values that he sought to stress in his time and place.

Since the Talmudic commentators, both *Rishonim* and *Ahronim*, made various incidental observations concerning halakhic issues related to the current subject, that in most instances were of only secondary importance in describing the factors that fashioned the halakhah, we will focus on the central sources that sig-

suggests that he was concerned that his daughters would not pass the test of maintaining the laws of family purity when they would marry in the future.

80 His name was Abba bar Abba, and he was usually spoken of in reference to his son, the famous Amora Samuel. He was descended from an esteemed priestly family; here, as was the case with R. Huna (see above, n. 75), these were priests, and consequently, the question might originally have been connected with the eligibility of these women to marry priests.

81 The Talmud itself does not determine the precise nature of the apprehension of Samuel's father concerning such contact; see above, n. 78, for several proposals. It is also noteworthy that in their commentaries on *b. Shab.* 65b, both Rashi and *Tosefot* assert that, according to all opinions, sporting women are forbidden to a High Priest, since they are no longer a "perfect virgin," while nothing on this point is explicitly mentioned in the Talmud itself.

82 See the survey by Judith Hallet, "Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature," *Yale Journal of Criticism*, Jan. 3, 1989, 209-27 (= *Roman Sexualities*, 255-73).

nificantly shifted the halakhah to one pole or the other.

The *Geonim* and the *Rishonim*

Although the extant material from the Geonim does not contain a great deal of material capable of shedding light on their interpretive inclination, R. Saadiah Gaon's commentary on Lev 18:23 contains a single indirect, but intriguing, testimony.[83] Saadiah lists the practices that, according to his understanding, were prevalent among the non-Jews (= the Canaanites and the Egyptians, who are mentioned in Lev 18:3 as the source of such abhorrent practices), among which is male homosexuality, as in Sodom. He adds, however, that logic dictates that these peoples did not engage in the "acts of a woman with another woman, as do the Ishmaelites," since the Torah would have mentioned instances of sporting women among them, if they had existed.[84] Saadiah also denies, in his commentary on Genesis, the need to especially prove the prohibition imposed by the Torah on the sexual act between women, since the wording *shakhav* ("lie") used in regard to prohibited intercourse applies both to those actively and passively engaged in the act, whether male or female. Obviously, there is no difference between these two modes of engagement in a forbidden sexual act, "therefore, there is no need to prove the prohibition of women with women [...]."[85]

Thus, R. Saadiah Gaon had knowledge of this phenomenon from the surrounding Arab society,[86] but of greater importance is the incidental use he makes in his commentary on the Torah of the view that sexual relations between woman are prohibited by the Torah (even though he does not think that the deeds of the Canaanites and Egyptians allude to such activity), because the passive participant bears exactly the same responsibility as the active partner; his commentary implies that even without the element of penetration, the sexual act could be considered as Torah prohibited. To a certain degree, this is reminiscent of the early stance of the School of Shammai; it is unclear how Saadiah harmonized his position, as set forth in his commentary, with that set forth in the

83 *Saadya's Commentary on Genesis*, ed. Moshe Zucker (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1984) 388-89 n. 183 (Hebrew).

84 For this argument regarding the situation at the time of the Bible, see above, the discussion of the biblical sources.

85 Zucker, *Saadya's Commentary on Genesis*, 388.

86 R. Saadiah Gaon was born in 882 (or 892) and died in 942. S. O. Murray ("Women-Women Love, in Islamic Society," in Stephen O. Murray and Will Roscoe [eds.], *Islamic Homosexualities: Culture, History, and Literature* [New York: New York Univ. Press, 1997] 97-104) indicates the phenomenon of lesbianism existed in the medieval Islamic world; due, however, to censorship, the only extant testimonies of this consist of episodic tales, that in most instances were told by men.

Babylonian Talmud. If we have found only the faintest hint of R. Saadiah's proximity to the expansive interpretation (that is absent from the BT), the pronouncements on this question by Maimonides, who followed Saadiah, are crystal-clear.

Although many commentaries have been written concerning Maimonides' rulings on the sporting women, we are fortunate in that the comments by Maimonides scattered throughout his writings coalesce into a comprehensive and coherent picture of his interpretation of the diverse sources that preceded him, one that is unequivocal.

In the post-Talmudic age, Maimonides unquestionably returned the halakhah to its expansive interpretive course, despite the indisputable fact of his knowledge of the above *sugyot* in the BT.[87] The diverse range of sources cited above were all available to him, and, as usual, he charted a personal interpretive path meant to provide a harmonic direction for contradictory sources.

First, it should be stressed that Maimonides, unlike the Talmudic sources, expresses his disgust at the sexual act between women. Thus, fore example, he states outright in his *Commentary on the Mishnah* (*Sanhedrin* 7:4):

Similarly, the abominable practice of lesbianism between women who lie one with the other is a disgraceful practice. [...] These are women which the Sages have called *mesolelot* [...] Although there is no punishment for this act, the Sages consider it among the abominations of Egypt as they explicitly stated (in their

87 On this point, as well, Boyarin's theory is consistent with our findings, since he emphasizes the return of Maimonides to the "dualist" position of Philo and the Judeo-Hellenists on matters concerning the body; see Boyarin, *Carnal Israel*, 57-60. For Maimonides' attitude to sexuality, see D. Maimon, "Rabbinical Judaism and Islamic Mysticism: The Limits of a Relationship. Part Two: Rabbi Abraham Maimonides and 'Hassidei Mitsrayim,'" *Akdamot* 8 (1999) 64 (Hebrew); for his perception of the Godhead as nonsexual Eros, see P. E. Gordon, "The Erotic of Negative Theology: Maimonides on Apprehension," *JSQ* 2 (1995) 1-38; see also S. E. Shapiro, "A Matter of Discipline: Reading for Gender in Jewish Philosophy," in Miriam Peskowitz and Laura Levitt (eds.), *Judaism since Gender* (New York: Routledge, 1997) 158-73, for the gender attitudes inherent in Maimonides' philosophical formulations. All this totally accords with Maimonides' intentional disregard for the simple interpretation of the BT sources, and the imposition of the expansive interpretive approach on his final formulation of the halakhah. If anything, Boyarin's thesis should be further emphasized: to exemplify the broad expanse of rabbinic possibilities in the medieval period, and because the dearth of statements against homosexuality in this large corpus enabled the rabbis to adopt positions diametrically opposed to that of Maimonides, we should present the reason cited in the name of R. Judah he-Hasid for the Bible's prohibition of male homosexuality: "R. J[udah] explained why the Torah forbade homosexuality: so that they would marry women, and thereby fulfill the obligation of procreation" (Cited in *Moshav Zekenim al ha-Torah*, ed. Solomon David Sassoon [London: n.p., 1959], on Lev 18:22, 339). Such an interpretive position, that contains not a whit of repulsion or fundamental rejection of same-sex attraction, and that leaves it completely neutral, from the principled moral aspect, also apparently teaches that R. Judah he-Hasid, in the wake of the BT, gave a limiting interpretation of the biblical prohibition.

interpretation of the phrase) "the doings of the land of Egypt - what did they do? A man would marry a man, or a woman, would marry a woman, or a woman would marry two men."[88]

This text already exhibits two salient features of the expansive approach: (1) exhibiting feelings of repulsion toward homosexuality, which is an indicator of the expansive interpretive approach, that was already formulated by the leading proponents of this approach, such as Philo. Significantly, Maimonides' use of the term "abomination" attests to his understanding of the biblical prohibition as not being limited to the concrete context of anal sex between males, as is the simple reading of the biblical text;[89] his use of the term here, regarding the sexual act between women, is a clear indicator of the expansive approach;[90] and (2) the assumption that male homosexuality is unnatural: Maimonides also assumes that only non-Jews suffer from this, while the people of Israel, which is a holy nation, could not, by their nature, fall prey to this depravity, "for this holy people would not be stricken by the desire for these two acts,[91] that exceed the bounds of nature."[92] (3) The linkage of male and female homosexuality in his commentary on the Mishnah is one of the prime components of the expansive interpretative approach.[93]

Even a preliminary examination of the text in the *Commentary* teaches of a fundamental change toward homosexuality, that is not to be found in the Talmud: Maimonides once again brings the text from *Sifra* (that had been cast aside and forgotten in the time of the Talmud) into the arena of definitive Jewish texts on this issue.

This background finely explains Maimonides' considerations in the editing and arrangement of his halakhic material on the subject in *Mishneh Torah*, and how he resolved the disparity between the BT sources and the early source in *Sifra*. In the first chapter of *Hil. Issurei Biyah* (Laws of Prohibited Intercourse), Maimonides, in a manner corresponding with the Talmud, includes only the halakhic rules regarding anal sex between males. This rule relates to *mishkav zakhar* as an act of anal intercourse, and says nothing beyond that:

88 *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, trans. Rosner, 91; "lesbianism" is Rosner's rendering of the *mesolelot* of whom Maimonides speaks.

89 See Lev 18:22; 20:13.

90 Cf. above, near n. 47, for the revulsion of this phenomenon implicit in Philo's style of writing.

91 Homosexuality and bestiality.

92 For the source of this quotation, see above, n. 87; cf. above, n. 12.

93 Homosexuality is mentioned in *m. Sanh.* 7:4, and therefore the discussion of this issue within the interpretive context of the mishnah is understandable. There is no logic in linking this, however, with the discussion of the *mesolelot*, unless Maimonides saw these subjects as interconnected in light of the expansive interpretive approach.

If a man engages in intercourse with a male, or causes a male to engage in intercourse with him, once sexual contact has been initiated - if both are adults, they are punishable by stoning, as it is said, "Do not lie with a male" (Lev 18:22), [i.e.,] whether he was the active or passive participant in the act. If he was a minor, aged nine years and a day, or older, the one who engaged in intercourse with him, or who caused him to engage in intercourse, is punishable by stoning, while the minor is exempt. If the male [i.e., minor] was [exactly] nine years old or younger, both are exempt. It behooves the court, however, to inflict rabbinical lashes upon the adult, since he has lain with a male, albeit with one younger than nine years of age. (*halakhah* 14)

In this *halakhah* Maimonides discusses the homosexual act that is forbidden because an act of actual intercourse is committed in it, and it therefore can be included in chapter 1 of *Hil. Issurei Biyah.* The opposition of the expansive approach to homosexuality is much broader, and also includes, as was noted above, nonpenetrative single-sex contacts of a sexual nature, by men or by women, and aversion to any institutionalization of such a relationship. The latter position, that includes most of the elements of opposition to homosexuality as a lifestyle, is set forth by Maimonides in chapter 21 of *Hil. Issurei Biyah*, in which he lists the prohibited acts that are not to be included among the usual forms of prohibited intercourse, since they do not entail penetration ("*biyah*"), and are forbidden for other reasons:

Women are forbidden to sport with one another, this being the "practices of Egypt" of which we have been warned, as it is said, "You shall not copy the practices of the land of Egypt." The Sages said: What would they do? A man would marry a man, a woman would marry a woman, and a woman would be married to two men. Although such an act is forbidden, lashes are not administered for it, since there is no specific prohibition for it, nor is there any actual intercourse here. Consequently, such women are not forbidden for the priesthood on account of *znut* [harlotry], nor is a woman forbidden to her husband because of this, since this does not constitute *znut.* It behooves the court, however, to administer rabbinical lashes to them [f.], since they have performed a forbidden act. A man must take pains with his wife against this, and prevent women who are known for [engaging in] this from coming in to her and [to prevent] her from going out to them. (*halakhah* 8)[94]

94 The innovative dimension in Maimonides' ruling should be stressed: he connects the "*mesolelot*" mentioned in the Talmud, that speaks of women who maintain some nonpermanent sexual contact between themselves, with the passage in *Sifra* that explicitly speaks of single-sex "marriage." Maimonides thereby creates a completely new context, that explains the Talmudic term "*mesolelot*"

Maimonides is perfectly clear on this point: although he maintains that the sexual act between women is prohibited by Torah law (based on the biblical injunction against copying the practices of the Canaanites and the Egyptians), he nevertheless subscribes to the Talmudical legal rule that the halakhah accords with the view of the School of Hillel. Accordingly, sporting women are not to be considered "*zonot*" (as does the School of Shammai); likewise, they are not to be given 39 lashes (= Torah-prescribed lashes, generally imposed for every prohibition using the wording "*lo*") for this transgression,[95] since this is a "*lav shebikhlalut*," that is, a general prohibition the violation of which, according to the rules of the halakhah, is not punishable by lashes. Despite this, Maimonides advises the judges to administer rabbinic lashes to such women.[96]

What is new in this formulation in *Mishneh Torah* are two implicit elements:

(1) Since Maimonides copies the passage from *Sifra*, his reliance on the latter obviously transforms the prohibition of the *mesolelot*, as the institutionalization of the single-sex relationship ("a woman marrying a woman"), into an unquestionable Torah prohibition, in variance with what is indicated by the Talmudic sources.

(2) A methodical and precise examination of this *halakhah*, that copies the "woman marrying a woman" of *Sifra*, teaches that, according to Maimonides' unique understanding, the Talmud is just as concerned with "sporting men" as it is with "sporting women"! The opposition formulated in 21:14 is not restricted to lesbianism, it rather rejects every form of homosexual cohabitation, whether male or female, as can be learned from Maimonides' citation of the passage in *Sifra* concerning the despicable practice of the Gentiles of a man marrying a man, and a woman marrying a woman, unrelated to the specific question of the prohibition of anal penetration.

Consequently, if a male couple engage in a life of cohabitation in the manner of "marriage," even if they resolve to refrain from the prohibited act of which chapter 1 of *Hil. Issurei Biyah* speaks, namely, anal penetration, this has the same legal standing as the act performed by the "sporting women," since the very institutionalization of this relationship is considered to be a violation of the Torah

---

as referring to a permanent and institutionalized relationship!

95 For a general treatment of the punishment of lashes in the rabbinic literature, see Aharon Shemesh, "The Punishment of Flagellation in the Tanaic Sources," Ph.D. diss., Bar-Ilan University, Ramat Gan, 1994 (Hebrew); idem, *Punishments and Sins: From Scripture to the Rabbis* (Jerusalem: Magnes, 2003) 178-204 (Hebrew).

96 For the reason for this, that has no Talmudic roots, and apparently is "*migdar milta*" (i.e., a preventive decree issued by rabbis by force of their authority) see the discussion in R. Solomon ben Simeon Duran, *Sefer ha-Rashbash* (Jerusalem: Or ha-Mizrah, 1998), para. 610, 511.

prohibition of the abominable acts of the Canaanites and Egyptians. Thus, surprisingly, Maimonides' statement almost expressly touches upon what we have intentionally refrained from discussing throughout this article: the homosexual sexual identity, that is known to us today from the modern demand by the homo-lesbian movements for equality and the rights of institutionalized and legal realization of single-sex union.[97]

To summarize Maimonides' position: the distinction that he draws between what he says in chapters 1 and 21 of *Hil. Issurei Biyah* is unequivocal and consistent: in chapter 1 Maimonides cites the Talmud's position regarding anal penetration between men, and in chapter 21 he presents the ban against the institutionalized realization of homosexual cohabitation, for women as for men, including single-sex relations that do not necessarily entail penetration; the acts described in both chapters are Torah prohibitions.[98]

While on this subject, it is noteworthy that the formulation in *Mishneh Torah* implies that there were certain women in twelfth-century Egypt who were suspected to be *Mesolelot*.[99] According to Maimonides, responsibility for protection

97 The movement for homosexual rights first developed in Germany in 1897 and expanded to Holland and Austria, but Hitler's rise to power put an end to the first chapter of its annals in modern times. The second chapter of militant activity for these rights opened on June 28, 1969, when the NYC police raided Stonewall Inn, a homosexual bar in New York, to arrest homosexuals. Those in the bar resisted the police, and started a demonstrative revolt, that ended in the first gay parade. Since then, the movement is active in a number of realms, including changing the prevalent idea that homosexuality is a mental disease; the cancellation of laws pertaining to the life style of homosexuals; and the struggle against discrimination against homosexuals on the background of their sexual orientation (in the workplace, in housing, and the like). For an extensive discussion, see: "Homosexual rights movement," *The New Encyclopaedia Britannica* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1992), *Micropaedia*, vol. 6, 30-31.

98 The text of Prohibition 353 in *Sefer ha-Mitzvot* by Maimonides can further clarify his position. Maimonides begins his discussion of Prohibition 353 with the injunction in the Torah to refrain from contact with women who are forbidden to us, even when such contact does not entail penetration. This prohibition has its source in Lev 18:6: "None of you shall come near anyone of his own flesh to uncover nakedness." Maimonides explains that the punishment of *karet* was not imposed on these other Torah prohibitions (that do entail penetration), as it was enacted for the violation of the incest prohibitions (that do entail penetration); furthermore, the Torah reiterated this injunction against drawing close to forbidden women (even without penetration), when it stated (Lev 18:30): "not to engage in any of the abhorrent practices [*ha-toevot*]," and also detailed this ban, beginning with verse 3 of the same chapter: "You shall not copy the practices of the land of Egypt where you dwelt, or of the land of Canaan," followed by extensive specification of the forbidden acts. Maimonides then cites the above passage from *Sifra*, on the basis of which he explains that the prohibition of copying the practices of the Canaanites and Egyptians does not apply to every individual detail in these practices, but only to the activities of their forefathers that are considered to be immoral. After this preface, Maimonides copies the wording of *Sifra* ("A man would marry a man, and a woman, a woman"), as an example of such odious customs.

99 We learn from the above passage by R. Saadiah Gaon (ninth-tenth centuries) that these were Arab women; see also above, n. 85.

against falling prey to the wiles of such women lies squarely with the husband, who is responsible for precluding even the possibility of his wife meeting these women who are "known for" engaging such practices.[100]

The Positions of the *Ahronim*

The interpreters of the halakhah after Maimonides could not ignore his rulings and return to the Talmud itself, although many of them patently sensed the disparity between his forceful views concerning the homo-lesbian question and what appears in the Talmud. Significantly, the confusion evinced by the later authorities is not limited to the traditional commentators, and is also the lot of modern scholars who examined this issue.[101]

The passage in chapter 21 of *Mishneh Torah* that, we maintain, relates equally to male and female homosexuality, was copied almost verbatim by the *Tur*, *Even ha-Ezer*, *Hil. Periah u-Reviyah* (Laws of Procreation) 20; by *Shulhan Arukh*, *Even ha-Ezer* 20:2; and, in similar wording, in the later halakhic literature, as well.[102]

Three models of a comprehensive interpretive response emerge from a study of the *Ahronim*:

Some commentators understood Maimonides in a manner somewhat similar to our reading (with no attempt to refer directly to the Talmud), and relate ex-

100 For Maimonides' general imposition on the husband of supervision of his wife, see Maimonides, *Mishneh Torah*, *Hil. Ishut* (Marriage Law) 10:11 (note, incidentally, the comment by Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations among Ottoman Jews," 189 n. 52, that Maimonides [*Hil. Issurei Biyah* 22:2] indicates his awareness of the influence of life in the Muslim city on same-sex licentiousness, but this hypothesis is unfounded).

101 Thus, e.g., Saul Lieberman confuses what appears in the BT with what is written in *Sifra* in his explanation of the School of Shammai's position regarding sporting women. Lieberman asserts that the School of Shammai's viewing such women as "*zonot*" is because of "wantonness, for the women's act is as the practice of Egypt" (*t. Sotah*, chap. 5 [Saul Lieberman, *The Tosefta, Order of Nashim* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1973) 658, the long commentary]). As we have seen, the BT, that maintains that the act of the *solelot* is "mere wantonness," is not of the opinion that this constitutes the Torah prohibition related to "the practices of the land of Egypt"! According to the "mere wantonness" view, this is unrelated to the Tannaitic position in *Sifra*, that links this act with the Torah prohibition of "the practices of the land of Egypt"; as we have seen, the BT is unaware of the stance of *Sifra*.

102 The inclusion of this passage from Maimonides by R. Joseph Caro in the *Shulhan Arukh* teaches that Caro did not imagine that Maimonides spoke of "sporting men," as he did with sporting women. The text in the *Shulhan Arukh* reads: "Women who sport with one another: [this act] is forbidden, from [the prohibition of] the practices of the land of Egypt, against which we were enjoined. rabbinical lashes should be administered to them [f.], since they have violated a prohibition, and a man must take pains with his wife against this, and prevent women who are known for [engaging in] this from coming in to her and [to prevent] her from going out to them." Moreover, in his comments in *Beit Yosef* ad loc., s.v. "*Nashim Mesolelot*," he also quotes *Sifra*, but it is clear from Caro's concise wording in *Shulhan Arukh* that he thought that this was cited by Maimonides only for the purposes of his discussion of sporting women.

plicitly to both male and female homosexuality in their interpretation of chap 21 of *Hil. Issurei Biyah*.

The outstanding representative of this view seems to be R. Jehiel Michal Epstein,[103] who formulates his understanding of Maimonides as follows (*Arukh ha-Shulhan*, *Hil. Ishut* [Marriage Law] 20:18):

It is also forbidden for a man to rub against another man with his [sexual] organ in a lustful manner, and similarly a woman with another woman. The Rabbis said: women who sport with one another are disqualified from [marrying into] the priesthood, and this is the practice of the land of Egypt. It was said of this, "You shall not copy the practices of the land of Egypt," for this was their corrupt way, and rabbinical lashes should be administered to [such women], for they have committed a prohibited act. A man must guard his wife and his sons and daughters from such things, and prevent the women whom he knows to commonly engage in this from entering his home. As for us, it is accepted that for this they are not disqualified from [marrying into] the priesthood.

Epstein's formulation is the first since the time of Maimonides (in the twelfth century) to assert that the halakhah (which was seemingly understood as applying exclusively to sporting women, as the relevant passage is copied in *Shulhan Arukh*) clearly and unequivocally relates equally to sporting women and men.

Epstein also adds to Maimonides' original formulation the warning that a husband must not only take care that his wife not be drawn to such relations, he must also watch over his daughter, and even his son. This presumably ensues solely from the manner in which Epstein understood the ruling by Maimonides, and is unrelated to the early struggles for legitimacy by individual homosexuals in Europe during his time;[104] tellingly, this formulation of the halakhah in *Arukh ha-Shulhan* makes no mention of the ban of the institutionalization of single-sex relationships. Epstein understood the wording of marriage in the passage in *Sifra* on which Maimonides relies ("A man would marry a man, and a woman, a

103 Epstein (1835-1905) served as the rabbi of Novogrudok, Lithuania, for some forty years.

104 It is totally implausible that at that time (the end of the nineteenth century) R. Epstein was concerned by the struggle of Jewish lesbians. The first novel that publicly revealed this issue in the Jewish world was *Wasteland* by Ruth Seid (published in 1946, under the pseudonym Jo Sinclair). While individual women of Jewish origin known for their daring, such as Gertrude Stein, chose to cohabit in lesbian relationships, only from the 1960s was it possible to actually speak of this phenomenon as an internal Jewish matter that could have reached the ears of Orthodox rabbis, mainly in the United States, due to the increasing activity of the equal rights movements of feminists and homo-lesbians (see above, n. 96). At that time homo-lesbian groups in the United States began to search for their Jewish roots, leading to the establishment of the first homo-lesbian synagogues; since then, such congregations have sprung up in almost every major American city. See Alpert, "Lesbianism," 829-31.

woman") as a euphemism for sexual relations. This perception, as well, shows that Epstein does not even hint at the demands for institutionalization made by homosexual organizations in our time.[105]

A second stance to be found in the later halakhic literature seeks to resolve the tension between the Talmudic sources and Maimonides. One proposed resolution set forth by several *Ahronim* argues that chap. 21 of *Hil. Issurei Biyah* is directed solely at institutionalized single-sex relationships, while casual sexual contacts between women, that have no permanent basis, were not included in the Torah's injunction not to copy the practices of Egypt; consequently, the Talmud regarded them as "mere wantonness."[106]

The third orientation that we identified among the *Ahronim* appears in a responsum written by R. Moses Feinstein[107] to a person who "committed the sin of a male homosexual act, Heaven forfend."[108] This responsum, possibly the most scathing rabbinic manifesto against homosexuality ever put to paper, is of importance for the current discussion since Feinstein delineated a third possible resolution of the differences between the sources. It should first be noted, however, that this resolution is not explicit in Feinstein's responsum, that is not directly concerned with the ruling by Maimonides, and it can hardly be stated with certainty that he was even aware of this problem. After the fact, however, we shall see that Feinstein provides a third way to explain the disparity between the Talmudic sources and the Maimonidean formulation of the law.

The responsum is noteworthy for R. Feinstein's lengthy presentation of the theoretical and philosophical position that he finds in the Talmud, while he de-

105 See also *Sefer Haredim* by R. Eleazar Azikri (Jerusalem: n. p., 1984), p. 155, where the editor, R. D. Avrahami, raises the possibility of understanding the passage in the book as referring to sporting men, and that "this is a [separate] prohibition, in addition to *mishkav zakhar*, and it might be violated as soon as they decided to do this [i.e., to live as a couple]." If for the moment we leave aside Azikri's unclear wording on this point, we can state with a great degree of certainty that the learned editor, at least, in his stern presentation of the subject in his commentary relates indirectly to the institutionalization of the homosexual bond, an issue currently on the public agenda.

106 This position is also adopted by R. Solomon Haas, *She'eilot u-Teshuvot Kerem Shlomo* (Jerusalem: Feldheim, 1974), para. 2, on *Even ha-Ezer* 20, fol. 11 (see also *Otzar ha-Poskim, Even ha-Ezer, Hil. Ishut* 20:2:14-16, p. 21); as it is by R. Joseph Hayyim ben Elijah of Baghdad, *She'eilot u-Teshuvot Torah le-Shmah* 504 (for the identification of R. Joseph Hayyim as the author of this collection of responsa, see Z. Zohar, "The Halakhic Literature of the Sages of Iraq in Modern Times," *Pe'amim* 86-87 [2001] 40-41 [Hebrew]). This proposal is close to our thesis (above); it should be noted, however, that these responsa do not assume that in *Hil. Issurei Biyah* Maimonides speaks of "sporting men" in the same breath as "sporting women."

107 Feinstein (1895-1986) was considered to be the leading *posek* who lived in the United States. See R. M. Glogwer, "Feinstein, Moshe," *The Encyclopedia of Religion* (New York: Thomson-Gale, 1993), vol. 5, 302.

108 *She'eilot u-Teshuvot Igrot Moshe, Orah Hayyim*, vol. 4, responsum 115. The responsum is dated the first day of *Rosh Hodesh* Adar I 5736 (= January 30, 1976).

votes scant attention to technical halakhic clarifications of the halakhic sources' attitude towards homosexuality. His view, however, emerges from his discussion of the issue, namely, that the Talmud itself does adopt the expansive interpretive stance, and therefore (even if Feinstein does not state this expressly) the Maimonidean position is a continuation, in all senses, of the perspective of the Talmud.

Feinstein builds his interpretive theory on a short Talmudic dictum that he explains in a manner highly reminiscent of Philo and Paul, who, like this twentieth-century *posek*, stress the ideational orientation that opposes homosexuality because it is opposed to "nature."[109]

Where does Feinstein find such a source in the Talmud? His theoretical structure is based primarily on the Bible's use of the word "*toevah*" when enjoining *mishkav zakhar* (Lev 18:22; 20:13). The accepted interpretation of this word is something loathsome, abominable;[110] it presumably could be understood from this that the Torah realizes that some men are lustfully attracted to other men, but they must refrain from realizing this, because such an act is abominable in the eyes of the Torah. Feinstein, however, interprets this differently:

This is not something to be understood as a matter of lust, for man's created nature is not to lust after homosexuality.

He finds a source for this assertion in the Talmud (*b. Nedarim* 51a), that tells of Bar Kappara's asking R. Judah ha-Nasi to interpret the word "*toevah*." Bar Kappara is not satisfied with any of R. Judah's suggestions, and in the end he himself explains the word, by means of an acrostic: "*toevah* = *toeh atah bah* [you stray in respect to her]"; according to Rashi, this "straying" means that "he leaves his legal wife, and takes this one of harlotry." Rabbenu Nissim, in contrast, explains that "he leaves intercourse with a woman and goes to a man."[111]

Relying on this latter interpretation, Feinstein concludes that the Talmud al-

109 Maimonides' argument in his *Commentary on the Mishnah*, that this is an unnatural act, may have faintly resounded for Feinstein when he raised this line of reasoning, even though he makes no explicit mention of this here.

110 Thus, e.g., the Bible refers to idols: "You must not bring an abhorrent thing [*toevah*] into your house" (Deut 7:26, and elsewhere). For the biblical term "*toevah*," see Schwartz, *The Holiness Legislation*, 219-20; J. Klein and Y. Sefati, "The Concept of 'Abomination' in Mesopotamian Literature and the Bible," *Beer-Sheva* 3 (1988) 131-48 (Hebrew); Fleishman, "Name Change and Circumcision in Genesis 17," 319 n. 51.

111 Could this be an echo of instances of homosexuality in the Jewish society in Spain (both the Islamic and the Christian)? See Ben-Naeh, "Same-Sex Sexual Relations among Ottoman Jews," 180-81. Incidentally, note should be taken of a heretofore ignored reference in the poetry of Spanish Jewry, with testimony to a kiss between women in a sexual context. See Todros ben Judah Abulafia, *Gan ha-Meshalim ve-ha-Hidot*, ed. David Yellin (Jerusalem: n.p., 1934), vol. 2, part 1, 130, no. 723: "For she kisses the females, and because I am a male, I lost out."

ready presents the view that sexual attraction between men is "*toevah*," that means "straying" (from the way of nature. Consequently, this transgression of homosexuality has nothing to do with natural desire, for I [i.e., the Holy One, blessed be He] created you [= men] to have desire for intercourse with women, for without [sexual] desire, *yishuv ha-olam* [the "settlement of the world"; i.e., without sexual attraction, there would be no procreation and human society] would not be possible.

Feinstein maintains that this short explanation by Bar Kappara, according to the interpretation of Rabbenu Nissim, encapsules the entire Talmudic world-view concerning single-sex attraction:

The desire for this is merely straying from nature to another way, in which [even] the wicked who are governed by their desires, and who are not deterred by sin and iniquity do not go, for this evil inclination [i.e., homosexual attraction] is only because it is forbidden, and is done in a spirit of defiance.

Feinstein adds that, in his opinion, man's psyche, as naturally created, contains only the heterosexual sexual urge, and the "natural" possibilities of the "evil inclination" to tempt man to commit a transgression lie solely within the realm of heterosexual attraction, consisting of relations with the other sex that are forbidden to him.[112] As regards homosexual attraction, however, since, according to R. Feinstein, man's "nature" does not include any such sexual attraction, we may assume that the attraction reported by the querier is based on an anarchic mental element, and that "this evil inclination is only because it is forbidden, and is done in a spirit of defiance."[113]

112 Although Feinstein was concerned only with male homoeroticism, and not its female counterpart, he likely would have maintained that his responsum also applies to female single-sex attraction, that, to the same degree, also is not "natural." We cannot, however, know how, if an actual query had been directed to him, Feinstein would have incorporated this ideational approach with a specific ruling and an analysis of the halakhic sources.

113 For the diverse opinions on this question among Orthodox rabbis, see also the position espoused by J. B. Volvolsky and D. B. Weinstein, "Initial Spiritual Guidance for a Religious Young Man with Homosexual Tendencies," *Assia* 15, 3-4 (1997) 108-15 (Hebrew), who do not reject the assertion that the homosexual inclination is natural for a certain part of the population, which leads them to the fundamental theological statement that "the Torah forbade a portion of the natural structure of human life."
To complete the picture, it is noteworthy that Conservative and Reform rabbis took a different path from the Orthodox on this issue. While in 1969 R. Solomon B. Freehof, one of the leading rabbis of the Reform movement, published a responsum that viewed homosexual cohabitation as a life of sin, that is contrary to the Jewish principles of sanctity, many shortly changed their views in the wake of published works that showed that, for many homosexuals, the structure of their attraction to members of their same sex cannot be changed (for this aspect of the psychological life of lesbians, see R. Rav-Hon and D. Kitron, "Sexualization of Primary Needs and Its Expression in Female Homosexuality," *Sihot - Dialogue: Israel Journal of Psychotherapy* 12,3 [1998] 178-84 [Hebrew]); some argued that the current phenomenon of single-sex love and emotions was not

Summation

The sources exhibit two different interpretive approaches regarding female and male homosexuality. Both approaches begin with the interpretation of the biblical verses that prohibit male homosexuality (Lev 18:22; 20:13). The first, that we have called the "limiting interpretive approach," does not include sexual contact between women in the injunction against male homosexuality in Leviticus. According to the second approach, the "expansive interpretive approach," the prohibition comprises general opposition to all forms of homosexuality, both male and female; in certain instances it also includes opposition to the institutionalization of a homosexual single-sex relationship, whether or not such a relationship entails intercourse.

An early treatment of such relationships appears in the Tannaitic midrash *Sifra*, that forbids the institutionalization of this type of relationship. This text, that clearly attests to the existence of the expansive interpretation in the Tannaitic literature, enables us to reject Boyarin's assumption that the verses in Leviticus, as understood by the Rabbis, ban only the anal act between men. An additional Land of Israel source that presents the expansive approach is to be found in *Lev. Rabbah*, that teaches of the knowledge by Land of Israel Rabbis of the conducting of pseudomarital ceremonies in the Roman world.

Many more references to homosexuality, and condemnations of the phenomenon, appear in the Judeo-Hellenist literature. Philo's virulent statements against single-sex homoerotic relations, of either of the sexes, indicate that he subscribed to the expansive interpretation of the biblical ban; and a similar understanding is to be found in Romans, in which Paul makes no distinction between men and women in his opposition to "unnatural" homoerotic acts.

---

known to the sages of the Talmudic period. See B. S. Arston, "Judaism and Homosexuality," *Tikkun* 3,2 (1988) 52-54, 92-93. In 1971 the Reform Central Conference of American Rabbis and the Union of American Hebrew Congregations published a manifesto calling for the granting of full equal rights to homosexuals. The process later accelerated: homosexuals were accepted as members in many of these congregations, and homosexual rabbis were granted official ordination (although the Conservative movement does not yet approve of this). For this process and responsa on the subject by Conservative and Reform rabbis, see Elliot N. Dorff, *"This Is My Beloved, This Is My Friend" - A Rabbinic Letter on Intimate Relations*, part D (New York: Rabbinical Assembly, 1996); idem, "Homosexuality," *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1997) 335; Joel Roth, *Papers on Issues Regarding Homosexuality*, Committee on Jewish Law and Standards of the Rabbinical Assembly (United States, Conservative) (1992) (available online at www.keshetjts.org); Walter Jacobs (ed.), *American Reform Responsa: Collected Responsa of the Central Conference of American Rabbis, 1889-1983* (New York: Central Conference of American Rabbis, 1983) 49-54; idem, *Contemporary American Reform Responsa* (New York: Hebrew Union College Press, 1987) 88-90, 296-98; U. Regev, "Reform Judaism: Attitudes to Homosexuality," *Encyclopaedia Judaica, Yearbook 1990-1991* (Jerusalem: Keter, 1992) 386.

The limiting interpretive approach makes its first appearance in the Talmud. Two issues central to our discussion emerge from a *baraita* in the PT and several passages from the BT: (1) a discussion of the question whether women who engaged in such relations are defined as "*zonot*" (who may not marry priests), that teaches of the lenience of the School of Hillel on this matter; and (2) two BT sources patently teach that this is a more lenient view, that perceives the single-sex relationship between women as a mere deviation from the bounds of morality and modesty. Thus, the BT unquestionably presents the limiting interpretive approach.

R. Saadiah Gaon's commentary shows that he was aware of the phenomenon from the surrounding Arab society, and he assumed that lesbian sexual relations are forbidden by the Torah, thus alluding to his proximity to the expansive interpretation. This approach finds concrete expression in the rulings by Maimonides, who intentionally and consciously restores the halakhah to its expansive course, after the marked change that it had undergone during the Talmudic period.

A study of the *Ahronim*, who could no longer ignore the law as established by Maimonides, produces three models of a comprehensive interpretive treatment of the sources: the first unquestioningly accepts Maimonides' ruling, without raising the troubling issue of the BT sources that seemingly contradict the rulings in *Mishneh Torah*. A second ponders how to resolve the tension between the BT and Maimonides, and suggests that in chapter 21 of *Hil. Issurei Biyah* Maimonides relates exclusively to the prohibition of the institutionalized single-sex relationship, while casual sexual contacts between women were not included in the biblical injunction not to copy the practices of the land of Egypt. The third direction in the literature of the *Ahronim* was delineated by Rabbi Moses Feinstein, who maintained that the BT itself adopted the expansive approach, and therefore there is no discrepancy between Maimonides' expansive interpretation and the position expressed in the Talmudic sources.

Sterbehilfe aus jüdischer Sicht: Eine Einführung

von Francesca Yardenit Albertini

§ 1 Prämissen

Das Gebot, dem gegenüber es sogar erlaubt ist, die Verehrung des Gottesnamens sowie die Ruhe des Shabbat zu unterbrechen, ist im jüdischen Gesetz (*Halakha*, „Weg") als *pikkuach nefesh* („Seelenrettung")[1] bekannt, und in seiner Betonung des Lebens über allen anderen Werten scheint ein solches Gebot, *a priori,* jedwede Auseinandersetzung über das Problem der Sterbehilfe im Judentum auszuschliessen.[2]

Welche sind die eigentlichen Voraussetzungen für die Vollbringung des *pikkuach nefesh*? Ist ein Vergleich zwischen *pikkuach nefesh* und Sterbehilfe überhaupt legitim und folgerichtig? Im Allgemeinen bezieht sich das Prinzip der Seelenrettung auf eine Situation unmittelbarer Gefahr, die eine sofortige Handlung benötigt: Der Retter ist ein aktiv wirkendes Subjekt, das ein anderes Subjekt (die *Halakha* unterscheidet in diesem Fall nicht zwischen Juden und Nicht-Juden) dem nahen Tode entreisst. Kein Mittel darf ungenutzt bleiben, auch wenn nur eine winzige Möglichkeit besteht, das Leben eines anderen Menschen retten zu können. Wenn wir alle Fälle, die im jüdischen Gesetz bezüglich des *pikkuach nefesh* erwähnt sind, untersuchen, liegen die impliziten Voraussetzungen einer Rettungsaktion darin, dass der zu rettende Mensch gegen seinen Willen in Gefahr geraten ist (obwohl *pikkuach nefesh* auch im Fall des Freitodes gültig bleibt[3]) und dass noch ein erfüllendes Leben vor ihm liegt. Die Rettungsaktion unterliegt

1 Deut. 22:16; Lev. 19:15; bT (Talmud Bavli) Sanhedrin 73a. Im Werk *Mishneh Torah* („Zweites Gesetz" bzw. „Wiederholung des Gesetzes", ca. 1180-1190) von Moses Maimonides wird *pikkuach nefesh* am Anfang des Abschnitts „Gesetze über die Ermordung und die Lebensrettung" sowie im halakhischen Werk von Joseph Karo *Schulchan Aruch* („Der gedeckte Tisch", *Choshen Mishpat* 425-427, 16. Jh.) erwähnt. Nur drei Verbote bzw. negative Gebote sind wichtiger als *pikkauch nefesh*: Idolatrie, Mord und unerlaubter Geschlechtsverkehr.

2 Für eine allgemeine Einführung in diese Problematik siehe u.a.: Peter Hurwitz/Jacques Picard/Avraham Steinberg (Hrsg.), *Jüdische Ethik und Sterbehilfe. Eine Sammlung rabbinischer, medizinethischer, philosophischer und juristischer Beiträge*, Basel 2006.

3 Mittelalterliche Kommentatoren schließen in das Prinzip, dass verloren gegangenes Eigentum zum legitimen Eigentümer zurückzubringen ist, den Freitod ein: Das Leben muss dem Menschen zurückgegeben werden, da der legitime Eigentümer Gott ist (bT *Baba Metzia* 23b; 25b).

präzisen Beschränkungen: Der Retter darf bzw. soll nicht sein Leben opfern[4] (dieses Prinzip gilt unter gewissen Umständen auch für die Ärzte) und darf nicht bestraft werden, falls seine Rettungsaktion erfolglos ist bzw. sie zum Tode des zu rettenden Menschen führt.[5]

Die Voraussetzungen der Sterbehilfe sind radikal anders als die des *pikknach nefesh*: Sterbehilfe ist grundsätzlich nur möglich an Sterbenden (*gosesim*; nach talmudischer Definition jemand, dessen Lebenserwartung weniger als drei Tage beträgt[6]), d. h. Menschen, bei welchen der Arzt aufgrund klinischer Anzeichen zur Überzeugung kommt, dass die Krankheit bzw. die traumatische Schädigung irreversibel ist und trotz Behandlung in absehbarer Zeit zum Tode führen wird.[7] In diesem Fall ist der Zweck der Behandlung nicht die Rettung bzw. die Fortsetzung des Lebens, sondern die „Verlängerung" bzw. die Hinauszögerung des Todes.

Es ist so gut wie unmöglich, einen einzigen Fall als Prototyp einer jüdischen Stellungnahme zu diesem Problem darzustellen, da die Sterbehilfe sehr unterschiedliche – und manchmal unvorhersehbare – Faktoren umfasst: die Intensität und Ausweglosigkeit des Leidens (wer bestimmt solche Kriterien?), den Willen des Sterbenden (falls der Patient noch luzide und entscheidungsfähig ist), den Willen seiner Familie (wenn eine Familie vorhanden ist), die Entwicklung der Behandlungsmöglichkeiten (was passiert, wenn man ein Tag nach der Ausschaltung des Beatmungsgerätes eine Behandlung für die Krankheit entdeckt, an der man den *goses* gestern sterben liess?), usw.

Als Prämisse unserer Untersuchung werden wir uns mit drei Episoden – zwei talmudischen und einer midraschischen – beschäftigen, die als „der freundliche Henker", „die verzweifelte Magd" und „die erstaunliche alte Dame" bekannt sind.

Die Geschichte des „freundlichen Henkers" ist in Bezug auf die Sterbehilfe aus jüdischer Sicht die am häufigsten erwähnte. Nachdem die Römer Rabbi

4 Lev. 25:35: „Und so bei dir dein Bruder verarmt und seine Hand wankt, so greif ihm unter die Arme, Fremdling wie Beisaß, daß er bei dir lebe." Rabbi Akiva (bT *Baba Metzia* 62a) erklärt diese Verse folgendermaßen: Dein Leben hat dem Leben deines Nächsten Vorrang.

5 In seinem Kommentar zum *Orach Hayim* untersucht Moses Schreiber (1762-1839, besser bekannt als Moses Sofer bzw. Chatam Sofer – nach dem Namen seines wichtigsten Werks) den Fall einer Frau, die beim hektischen Versuch ein bewusstloses Mädchen wiederzubeleben, ihm aus Versehen Gift statt Wasser gab. Da der Fehler unfreiwillig war und da die Frau keine spezifische Kompetenz in Sache „Lebensrettung" hatte, gilt ihr Fehler als unstrafbar.

6 Vgl. u. a.: Yaakov Friedman, *Defining a "goses"*, in: Fred Rosner (Hrsg.), *Medicine and Jewish Law*, Bd. 2, Northvale (NJ) 1993, S. 105-115.

7 Vgl. Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW), *Schweizerische Ärztezeitung*, 85 (2004), S. 50 ff.

Chanania für das Verbrechen, die Torah zu lehren, verurteilt hatten, beschlossen sie, ein Exempel zu statuieren und ihn bei lebendigem Leib zu verbrennen. Sie entrollten Torahrollen, wickelten ihn in das Pergament ein, legten Reisigbündel um ihn herum und zündeten dann Pergament und Holz an. Damit das Feuer ihn nicht gleich tötete und er länger zu leiden hätte, wickelten die Römer auch feuchte Wollmatten um seinen Körper:

> "Rabbi [Chanania ben] Teradions Schüler sprachen zu ihm: 'Meister [...], so öffne doch deinen Mund, damit das Feuer in dich komme [und du sterbest].' Er erwiderte ihnen: 'Mag lieber derjenige, der die Seele gegeben hat, sie nehmen, niemand aber tue sich selbst ein Leid an.' Hierauf sprach der Henker zu ihm: 'Meister, wirst du, wenn ich die Flamme anfache und die Matten von deinem Körper entferne, mich in das Leben der zukünftigen Welt bringen? ' Er erwiderte: 'Ja.' – 'Schwöre es mir!' Da schwor er es ihm. Da verstärkte er [der Henker] die Flamme und entfernte die Wollmatten von seinem Körper, worauf ihn seine [Chananias] Seele schnell verließ. Alsdann sprang auch er [der Henker] ins Feuer. Hierauf ertönte eine himmlische Stimme und verkündete: 'Rabbi Chanania ben Teradion und der Henker sind für das Leben in der zukünftigen Welt vorgesehen.' "[8]

Die Beschleunigung des Sterbeprozesses einerseits und andererseits der Versuch, die Hinauszögerung des Todes zu vereiteln, sind Elemente, die man auch in der talmudischen Geschichte des verzweifelten Mädchens findet, das auf den Tod seines Rabbiners wartet:

> " 'Die Magd des Rabbi [Yehudah Hanasi] stieg aufs Dach und sprach: Die droben [Gott und die Engel] verlangen nach dem Rabbi, und die hienieden [die Schüler, die den Tod mit ihren Gebeten fernhalten] verlangen nach dem Rabbi. Möge es dein Wille sein, dass die hienieden die droben besiegen! Als sie aber sah, wie oft er den Abort aufsuchte und sich quälte, sprach sie: Möge es dein Wille sein, dass die droben die hienieden besiegen.' Da aber die anderen Rabbis nicht aufhörten zu beten, nahm sie einen Krug und warf ihn vom Dach hinaus. Sie [die Rabbis] wurden in ihren Gebeten unterbrochen [wörtlich: Sie wurden mit ihren Bitten um Gottes Erbarmen zum Schweigen gebracht], und die Seele des Rabbi kehrte zur Ruhe ein. ' "[9]

Endlich haben wir eine Geschichte, die sich nicht auf einen Sterbenden, son-

8 bT *Avoda Zara* 18b.
9 bT *Ketubot* 104a.

dern lediglich auf einen lebensmüden Menschen bezieht:

> " 'Dies ist die Geschichte einer Frau, die sehr alt wurde. Sie kam zu Rabbi Jose [Ha-Galili] ben Chalafta. Sie sprach zu ihm: 'Rabbi, ich bin sehr alt geworden. Das Leben ist mir zuwider. Ich finde keinen Geschmack mehr an Essen und Trinken. Ich würde gern aus dieser Welt scheiden.' Er sprach zu ihr: 'Wie kommt es nur, dass du so lange gelebt hast?' Sie erwiderte ihm: 'Jeden Tag mache ich mich früh auf zur Synagoge, auch wenn ich deshalb etwas, was ich gerne tue, unterbrechen muss.' Er sprach zu ihr: 'Geh an drei aufeinander folgenden Tagen nicht in die Synagoge!' Das tat sie. Am dritten Tag wurde sie krank und starb.' "[10]

Wenn man versucht, die erzählerischen Elemente solcher Geschichten zusammenzufassen, tauchen ihre angeblichen inhaltlichen Widersprüche sofort auf.

In der Erzählung des „freundlichen Henkers" erinnert Rabbi Chanania seine Schüler daran, dass Gott allein das Leben beenden und niemand sonst sich in den Sterbeprozess einmischen darf. Trotzdem nimmt er die Hilfe des Henkers gerne an, wenn die Schmerzen unerträglich werden, und beide – obwohl der nicht-jüdische Henker sich das Leben aktiv nimmt – werden nicht von der zukünftigen Welt ausgeschlossen, obwohl der Text extrem vorsichtig in Bezug auf ihr Schicksal bleibt: „Rabbi Chanania ben Teradion und der Henker sind für das Leben in der zukünftigen Welt vorgesehen". Jedoch wissen wir nicht, wann und wie genau sie vor dem Gericht Gottes beurteilt sein werden. Die Geschichte der „verzweifelten Magd" ist noch komplexer: Eine angeblich ungebildete Frau wagt es, die heilende Kraft des Gebetes von heiligen Rabbinern zu unterbrechen, um den Willen der transzendenten Kräfte zu verwirklichen, nämlich eine einfache Magd wird Instrument des Willens Gottes. Aber eigentlich schließt sich die Magd diesem Willen erst an, als die Schmerzen ihres Rabbiners unerträglich werden, obwohl wir vom Text nicht wissen, ob sich der Rabbiner den Tod eigentlich wünschte. Mit anderen Worten, das Mädchen handelte, ohne den Willen des Sterbenden zu kennen, und sein aktives Handeln beschleunigte definitiv den Todesprozess. In den rabbinischen Schriften wird diese Magd jedoch als eine Frau von vorbildlicher Frömmigkeit und moralischem Charakter beschrieben, und es steht nirgendwo, dass sie aufgrund ihres Handelns verurteilt wurde.[11]

Der Fall der „alten Dame" ist noch erstaunlicher, weil wir da nur mit Le-

10 *Yalkut Shimoni*, mit Vorwort von Bezalel Landoy, Jerusalem 1960, Bd. II, Abschnitt 943, S. 980.
11 Fred Rosner/J. David Bleich (Hrsg.), *Jewish Bioethics*, New York 1979, S. 271.

bensmüdigkeit – einige zeitgenössische Rabbiner und Ausleger sprechen von „Depression" – konfrontiert sind. Trotzdem versucht der angefragte Rabbiner nicht, die Gründe einer solchen Lebensmüdigkeit zu erforschen und die Frau dementsprechend zu überreden, sondern er versucht nur, durch die Empfehlung eines passiven Handelns – nämlich der Enthaltung des Gebetes in der Synagoge – den Wunsch der alten Dame zu erfüllen.

In allen drei Geschichten spielt die Zeit eine wichtige Rolle: Das sich steigernde Leiden führt innerhalb kurzer Zeit dazu, dass Rabbi Chanania und die Magd des Rabbiners ihre Meinung über die Sterbehilfe ändern, während die Fortsetzung eines Lebens ohne Genuss und Freude – Genuss und Freude, die wegen des Alters der Frau nicht mehr zurück zu gewinnen sind – für die betroffene Dame die Grenze ihrer Existenz markiert.

Aufgrund der offenen und vielschichtigen Fragen, die solche Geschichten aufwerfen, und aufgrund weiterer Geschichten der jüdischen Tradition, die sich mit der Sterbehilfe aus einer weit abwertenderen Perspektive beschäftigen, haben wir zwischen sehr unterschiedlichen Stellungnahmen im heutigen Judentum zu differenzieren.

§ 2 Orthodoxe, konservative, reformierte und rekonstruktionistische Stellungnahme zur Sterbehilfe[12]

a. Das orthodoxe Judentum

In seiner strengen Beachtung der Quellen des jüdischen Gesetzes lehnt das orthodoxe Judentum[13] diese drei Erzählungen, die als Zustimmung zur Sterbehilfe gelesen werden können, nicht ab, bezieht sich jedoch auch auf die so genannten „drei Grundprinzipien" des jüdischen Gesetzes, aus denen eine ganz andere Auslegung der Sterbehilfe legitim ist: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, Euer Gott" (Lev. 19,2), „Du sollst dich nicht rächen und nichts nachtragen den Kindern deines Volkes, sondern deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Ich bin der Ewige." (Lev. 19,18); verbunden mit diesem Gebot ist Dt. 10,19: „Liebet denn den Fremdling; denn Fremdlinge waret ihr im Lande Mizrajim", „Und Gott sprach: Lasst uns machen einen Menschen in unserm

12 Für eine Einführung in die heutigen Strömungen des Judentums siehe u.a.: Gilbert S. Rosenthal/Walter Homolka, *Das Judentum hat viele Gesichter. Die religiösen Strömungen der Gegenwart*, Gütersloh 2000.

13 Das orthodoxe Judentum ist durch die theoretische und praktische Forderung nach einer strikten Befolgung der *Halakha* gekennzeichnet. Diese Bewegung versteht die sinaitische Offenbarung als absolut und unveränderbar.

Bilde nach unserer Ähnlichkeit" (Gen. 1,26). Da Gott nach der *Halakha* „Gott des Lebens" (*adonay chayim*) ist, hat der Mensch die Pflicht, das Leben unter allen Umständen zu verehren, um der göttlichen Heiligkeit zu ähneln. Dieses Prinzip richtet sich auf das Leben der Juden sowie auf das Leben der Nicht-Juden: Als absolutes Kriterium des menschlichen Handelns unterliegt das Leben keiner hierarchischen Kategorisierung, da jeder Mensch Abbild Gottes ist.

Die orthodoxen Ausleger beziehen sich häufig auf einen nachtalmudischen Text – *Semachot* – der nach ihrer Interpretation als Grundlage für die Ablehnung der Sterbehilfe zu gelten hat. Der Text wendet sich einer Stelle in der Gemara zu, die von einem *goses* handelt, dessen Zustand bestimmte juristische Konsequenzen hat. Diese Stelle definiert *goses* gegenüber dem *choleh* als gewöhnlichen Kranken:

„Und [was] den *choleh* [betrifft], wird die Mehrzahl von ihnen leben, und [was] den *goses* [betrifft], wird die Mehrzahl von ihnen sterben."[14]

Da nicht alle *gosesim* sterben werden, muss der Arzt die Minderheit schützen und alles unternehmen, um den *goses* nicht sterben zu lassen. Der Grundgedanke liegt darin, dass diese Minderheit moribunder Patienten wahrscheinlich weiterleben wird, sofern ihnen die Chancen auf eine passende Behandlung nicht vorenthalten werden. In *Semachot* liest man diesbezüglich:

> " [Der *goses*] [...] wird als lebendiges Wesen hinsichtlich aller Dinge der Welt betrachtet. [...] Wir binden seine Backenknochen nicht ein, noch verstopfen wir seine [Körper-]Öffnungen oder stellen ein Metallgefäß oder irgendetwas Kühlendes auf seinen Bauchnabel, wie geschrieben steht 'Ehe die Silberschnur durchschnitten und die goldene Schüssel zertrümmert und der Eimer am Brunnen zerbrochen ist' [Prediger 12,6] [...] Wir dürfen ihn nicht bewegen oder ihn auf Sand oder Salz legen, bis er gestorben ist. [...] Wir dürfen die Augen eines Sterbenden nicht schließen. Wer immer ihn berührt oder bewegt, ist ein Mörder. Denn [wie] Rabbi Meier zu sagen pflegte: 'Er ist einer tropfenden Lampe gleich, sollte ein Mensch sie berühren, löscht er sie aus.' Gleichermaßen wird der, welcher einem Sterbenden die Augen verschließt, betrachtet, als hätte er ihm das Leben genommen."[15]

Selbstverständlich könnte man argumentieren, dass der hier erwähnte *goses* wohl ein Patient im kritischen Zustand ist, jedoch sein Tod noch nicht als unvermeidlich gilt. Da keiner die Rolle Gottes übernehmen darf, gleicht eine aktive Be-

14 bT *Gittin* 28a.

15 Semachot, Kapitel I. Siehe die englische Übersetzung in: *The Minor Tractates of the Talmud*, Bd. 1, London 1965, S. 326 ff.

schleunigung des Sterbeprozesses sowie eine Vorenthaltung der notwendigen medizinischen Behandlung dem Mord. Nach der orthodoxen Stellungnahme schützt das jüdische Gesetz eindringlich die Achtung des Lebens, und was immer das Leben fördert, hat Vorrang. Man darf sich auf keinen Fall an Euthanasie beteiligen, sondern dem Menschen muss geholfen werden, in Frieden zu sterben. Der Ausdruck „in Frieden" hat einige Strömungen des orthodoxen Judentums dazu gebracht, einen Unterschied zwischen nutzlosem Leiden und mechanischer Lebenserhaltung zu ziehen. Bereits Rashi (1040-1105), einer der grössten Bibel- und Talmudskommentatoren des Mittelalters, spricht von *mitah jafah* („schönem Tod"), der darin besteht, *schejamut maher*, dass man schnell sterbe, d. h. schneller, als wenn man auf den natürlichen Ablauf der Krankheit wartete. Zusammen mit dem Recht aufs Leben hat der Patient auch das Recht auf einen schmerzlosen Tode, bis einschliesslich des Punktes, dass einige Strömungen des orthodoxen Judentums die Verabreichung von schmerzmildernenden Medikamenten erlauben, obwohl sie das Leben des Patienten verkürzen könnten (z. B. Morphin). Nach dem Prinzip „Du sollst nicht töten" ist die Verabreichung solcher Medikamente erlaubt, so lange dem *goses* Nahrung, Wasser und Sauerstoff nicht entzogen werden. Aufwändige Behandlungen seien aber zu unterlassen, wenn der *goses* sie ausdrücklich ablehnt und wenn er von den Konsequenzen seiner Entscheidung ausführlich informiert worden ist. Die aktive Beschleunigung des Sterbeprozesses, die nicht für die Verminderung der Schmerzen eingesetzt wird, bleibt im orthodoxen Judentum streng verboten, obwohl es nicht verboten ist, Gott um den Tod eines schwer leidenden Menschen zu bitten.

Innerhalb des orthodoxen Judentums begegnet man selbstverständlich unterschiedlichen Strengeniveaus. In einem Responsum, das im Jahr 2005 von Rabbi Shraga Simmons über die orthodoxe Stellungnahme bezüglich der Sterbehilfe eingereicht wurde, liest man:

> „Regarding assisting suicide […], Jews law is clear and definite. Under no circumstances may a doctor directly kill, or indirectly provide the means for suicide. Any form of active euthanasia is strictly prohibited and condemned as plain murder. The fact that the patient is in unremitting pain and pleads for assistance in ending his life does not change the law. Murder is one of the three cardinal sins prohibited by the Torah, and anyone who kills a dying person is liable to the death penalty as a

common murderer."[16]

Dieselbe Position wurde schon am Ende der 90er Jahre von Nathan J. Diament, Leiter des *Institute for Public Affairs* der *Union of Orthodox Jewish Congregations of America*, als offizielle Stellungnahme des orthodoxen Judentums vertreten:

> "Even with [Jewish] appreciation of our human reality, Jewish Law does not reduce the mandate that we preserve life, even under the most challenging conditions. While rabbinic authorities, ancient and modern, debate whether under limited circumstances medical treatments may be *withheld* from a suffering person (thus, no longer delaying an inevitable death), it is abundantly clear that one may not proactively hasten death. At the same time, Jewish Law would endorse the aggressive palliation of pain to a degree not currently practiced in the medical profession. Rabbinic authorities place such treatment under the rubric of loving one's neighbour as one's self (Leviticus 19:18) and condone even the use of narcotics to ameliorate a person's pain."[17]

b. Das konservative Judentum

Auch im konservativen Judentum[18] hat der Lebensschutz unter allen Umständen absolute Priorität, und die Sterbehilfe wird prinzipiell abgelehnt.[19]

In den letzten Jahren hat sich im konservativen Bereich eine hitzige Debatte über Sterbehilfe und Organtransplantation entsponnen, die auf die jüdische Bedeutung von „Leben" zurückgreift. Ärzte werden häufig mit dem Fall eines *goses* im Koma konfrontiert, für den keine Hoffnung mehr besteht. Seine Organe könnten einem anderen todkranken Patienten helfen, wieder ein normales Leben zu führen. Häufig hat ein solcher Patient aber, der noch kein *goses* ist, nicht die Möglichkeit, auf den natürlichen Ablauf des Todesprozesses von einem po-

16 http://judaism.about.com/library/3_askrabbi_o/bl_simmons_euthanasia; siehe auch: David M. Feldman, *Where There's Life, There's Life*, Yashar Publications 2006.

17 *Baltimore Jewish Times*, 2. Dezember 1999.

18 Es handelt sich um eine Strömung innerhalb des Judentums, die ab Mitte des 19. Jahrhunderts entstand und sich zwischen den Orthodoxen und den Liberalen ansiedelt. Es basiert auf der Konzeption vom Judentum, wie sie vom Rabbiner Zacharias Fraenkel (1801-1875) am Jüdisch-Theologischen Seminar in Breslau (1854-1938) entwickelt wurde. Das Bewahren der Tradition sowie ihr Einklang mit modernen Erkenntnissen und Lebensumständen sind die Hauptprinzipien des konservativen Judentums.

19 Siehe u. a.: *Assisted Suicide. A Responsum From the Conservative Movement's Committee on Jewish Law and Standards*, in: *Conservative Judaism*, Sommer 1998, S. 15-25; Elliot N. Dorff, *May Jews Assist Others In Committing Suicide or Request That Others Assist Them in Their Own Suicides?*, in: www.learn.jtsa.edu/topics/diduknow/responsa/cjmag_asstsuicide.shtml.

tentiellen Spender zu warten. Was ist die geeigneteste halakhische Entscheidung in diesem Fall? Wenn das Leben als „absolutes Prinzip" betrachtet wird, befinden sich beide Patienten – der potentielle Spender sowie der potentielle Empfänger – auf derselben Ebene: Die *Halakha* bietet in Bezug auf den Wert des menschlichen Lebens keinen Anhaltspunkt an, warum ein Arzt dem Leben des Empfängers das des Spenders bevorzugen sollte. Die talmudische Grundlage dieses Prinzips liest man in bT Synhedrin 74a:

> „So kam einst jemand vor Raba und erzählte ihm: Der Befehlshaber seines Wohnortes befahl mir, jenen zu töten, sonst tötet er mich. Dieser erwiderte: Mag er dich töten, du aber begehe keinen Mord; wer sagt, dass dein Blut röter ist, vielleicht ist das Blut jenes Menschen röter."

Noch problematischer ist die Perspektive, dass ein Arzt seinen Patienten nur als Sammlung von nutzbaren Organen sehen könnte. Diese Sicht verstiesse gegen eines der Hauptprinzipien des so genannten Arztgebetes, das im 18. Jahrhundert Moses Maimonides zugeschrieben wurde: „[Mein Gott], lass mich nur den Menschen im leidenden Patienten sehen."[20] In diesem Gebet lesen wir aber auch, dass der Arzt den Patienten „durch das Leben sowie durch den Tod" begleiten muss, dass der Arzt also auch für den Ablauf des Todesprozesses verantwortlich bleibt.

Die rabbinischen Responsa – die sich im Laufe der letzten fünfzehn Jahre mit solchen Fällen im konservativen Bereich beschäftigt haben – zielen im Allgemeinen darauf, der Organtransplantation zuzustimmen, falls der Spender im Laufe seines Lebens explizit sein Einverständnis ausgedrückt hat, wobei man – falls eine schriftliche Stellungnahme fehlt – auf die Familie des Patienten angewiesen ist, die aber aus Liebe und Verzweiflung bzw. in der Hoffnung auf ein Wunder nicht bereit sein könnte, den Patienten sterben zu lassen.

Abgesehen von dem spezifischen Fall der Organtransplantation wird die Sterbehilfe im konservativen Judentum grundsätzlich abgelehnt.

20 Das Arztgebet wurde im Jahr 1793 von Marcus Herz, einem Schüler von Immanuel Kant und Leibarzt von Moses Mendelssohn, veröffentlicht. Wahrscheinlich handelt es sich um ein Gebet, das Herz selber schrieb. Siehe auch: J. Preuss, *Der Arzt in Bibel und Talmud. Eine historische Studie*, in: Virchows Archiv, Bd. 138, Nr. 2, Nov. 1894.

c. Das reformierte Judentum

Im Jahr 1995 hat das amerikanische reformierte Judentum[21] ein Dokument (*resolution*) verabschiedet, das als „Compassionate and Comfort Care Decisions at the End of Life" bekannt ist. Der religiöse und ethische Grundgedanke dieser offiziellen Stellungnahme bezieht sich auf die Quellen des Judentums, nach denen jeder Mensch als würdevolles Wesen und nicht als bewegliche Ware zu behandeln ist, nämlich dass jeder Mensch das Recht auf Leben hat, auf würdige Behandlungen sowie aber auch auf die Bestimmung der Zwecke und Grundwerte seines Lebens durch den freien Willen. In der reformierten Interpretation dieses Grundgedankens wird ein weiteres Element hinzugefügt, das von Philippa Newfield sehr deutlich pointiert wird:

> "As a personality, every human being possesses the right to life, honor, and the fruits of his labor. True justice in Judaic terms is respect for the personality of others and for their inalienable rights, including the right to life. In Judaism, justice is akin to holiness. As Isaiah declared for all time: '*The holy God is sanctified by justice*' (Isaiah V:16). Justice is a positive conception in Judaism and includes charity, philanthropy, and our endeavors to bring out the best in people. 'Loving kindness' always precedes the mention of 'justice' in the Scriptures to teach that strict justice must, in its execution, be mitigated by pity and humanity. The Prophets sum up our human duty to others as: *To do justly and to love mercy.*"[22]

Nach diesem Prinzip interpretiert das reformierte Judentum Lev. 19, 14 („Vor einem Blinde [*lifnei ivur*] lege keinen Anstoß") als die ethische Pflicht, den Sterbeprozess eines *goses* nicht durch den Einsatz von medizinischen Behandlungen zu verlangsamen, die als solche keine therapeutische Funktion haben und weswegen sie auch nicht obligatorisch sind. Genauso wie wir vor einen behinderten Menschen keine Hindernisse stellen dürfen, sind wir auch verpflichtet, solche Hindernisse – in diesem Fall alle lebenserhaltenden Therapien – aus dem Weg eines *goses* zu entfernen bzw. sie gar nicht aufzustellen.[23]

21 *Union For Reform Judaism Review*, März 2006, S. 23; siehe auch: Harvey L. Gordon, *When It Hurts Too Much to Live. Questions and answers about Jewish Tradition and the Issues of Assisted Death*, URJS Press 1997; Richard Address, *A Time to Prepare: A Practical Guide for Individuals and Families in Determining One's Wishes for Extraordinary Medical Treatment and Financial Arrangements*, URJS Press 1994.

22 *Euthanasia, Physician Assisted Suicide and the Dying Patient: Medical Status*, 2006, www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/euth1.html.

23 Der orthodoxe Rabbiner J. David Bleich – einer der leidenden Autoritäten in diesem Bereich – interpretiert Lev. 19:14 als Verbot der Sterbehilfe: Wir handeln zugunsten des Todes eines Men-

Auch aus reformierter Sicht bleibt die bewusste und absichtliche Beendung des Lebens ein Verbrechen, weil man der Welt einen „Funken der Göttlichkeit" durch die Tötung einer menschlichen Seele nimmt, ungeachtet dessen, ob dies durch Sterbehilfe, Mord oder Selbstmord geschieht. Zugleich haben wir jedoch nicht das Recht, unseren Willen über den eines *goses* zu stellen und ihn zu zwingen, ohne Perspektive auf eine bessere Zukunft zu leiden. Vor allem gilt dieses Prinzip für Patienten, die nicht im Koma liegen, wie z. B. diejenige, die an Sklerose leiden, und für die auch die so genannte „palliative Therapie" nach einer Weile wirkungslos ist. Die Abwesenheit von Schmerzen und Leiden ist eines der wichtigsten Kriterien für die Bestimmung der Lebenswürde. Diesbezüglich liest man im *Compassionate and Comfort Care Resolution*:

> „Our movement has already affirmed the right to refuse medical treatment that only prolongs the act of dying, but it is clear that not all needs are met by the withholding or withdrawal of medical treatment at the end of life. There are those who, nearing the end of life's journey, would choose to live. We have yet to assert the obligations that our community has to those who cannot be cured of their disease but whose future promises nothing but pain and suffering. While acknowledging that many would choose not to endure such a life, most such choices do not need to be made when adequate palliative care and support can be provided. [...] Our effort must ensure that only rarely will that choice be beyond human strength."[24]

Obwohl dieses Dokument nicht bis zum Punkt kommt, den Begriff von „Lebensqualität" aus jüdischer Sicht bestimmen zu wollen und obwohl die Auseinandersetzung zwischen freiem menschlichen Willen und Leben als Besitz Gottes ungelöst bleibt, wird vom reformierten Judentum betont, dass „care and compassion" für die Verwirklichung der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden unentbehrlich sind. In diesem Zusammenhang muss man „Mitleid" als Verständnis für das Leiden des anderen Menschen und „care" als aktive Handlung des Subjektes für die Linderung der Schmerzen interpretieren. Wenn die Ausleger der *Halakha* die Fähigkeit verlieren, „care and compassion" in ihren Responsa zu beachten, sind sie nicht mehr fähig, den Menschen als schmerzempfindliches sterbliches Wesen jenseits eines abstrakten Begriffes einzuschätzen.

schen und ermöglichen nicht den natürlichen Verlauf seines Lebens. Nach der Auslegung von J. David Bleich ist die Sterbehilfe „not a capital crime, but would incure the punishment of lashes." (www.jewishsf.com/content/2-0-/module/displaystory/story_i.)

24 http://urj.org/Articles/index.cfm?id=7228&pge_prg_id=29601&pge_id=4590

d. Das rekonstruktionistische Judentum

Diese Bewegung wurde im Jahr 1955 von Mordechai M. Kaplan gegründet und hat eins der aktivsten Zentren für die Behandlung zeitgenössischer bioethischer Fragen in den Vereinigten Staaten.[25] Das ist eine Konsequenz aus dem starken Interesse der Rekonstruktionisten, jüdische Tradition und umstrittene Themen der Gegenwart eng zu verbinden:

> „Each generation of Jews has subtly reshaped the faith and traditions of the Jewish people. Reconstructionst Jews seek to nurture this evolution. We see it as the life-blood of Judaism, the power that allows Judaism to continue as a dynamic tradition in every age. By 'religious' we mean that Judaism is the means by which we conduct our search for ultimate meaning in life. God is the source of meaning. We struggle, to be sure, with doubts and uncertainties. Reconstructionists affirm that struggle [...]."[26]

Zu diesem Kampf gehört nicht die Hinauszögerung des Todes, wenn er unausweichlich ist. Diese Position wird vor allem von Tivka Frymer-Kemsky innerhalb des rekonstruktionistischen Judentums vertreten. Ausgehend von ihrem säkularen Humanismus, nehmen die Rekonstruktionisten alle medizinischen Behandlungen vor, die eine würdevolle Verlängerung des Lebens nach den Zwecken und dem Willen des Menschen erlauben (z. B. die Dialyse für nierenkranke Patienten) sowie alle medizinischen Behandlungen, welche die Lebensrettung am Anfang ihres Einsatzes noch ermöglichen. Es bedeutet, dass die Rekonstruktionisten gegen eine uneingeschränkte Dauertherapie sind, bis zum Punkt, dass sie ihren todkranken Mitgliedern erlauben, nicht an ein Beatmungsgerät angeschlossen zu werden. Nach dem Prinzip von *bechira chophshit* (Entscheidungsfreiheit), das für Moses Maimonides (1138-1204) eines der dreizehn Hauptprinzipien des Judentums darstellt, ist ein Leben ohne eine solche Freiheit

25 *Center for Jewish Ethics (Levin-Lieber Program in Jewish Ethics)* beim *Reconstructionist Rabbinical College* in Pennsylvania. Es wurde im Jahr 1994 gegründet; der heutige Leiter ist Rabbiner David A. Teutsch. Dieses Zentrum ist Mitglied der *Academic Coalition for Jewish Bioethics*, an der auch die folgenden Institutionen teilnehmen: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion Los Angeles (Kalsman Institute on Judaism and Health), Hebrew Union College-University of Cincinnati (Center for the Study of Contemporary Moral Problems), Jewish Theological Seminary (Finkelstein Institute), Shalom Hartman Institute, University of Judaism, University of Pennsylvania (Center for Bioethics), Yeshivat Chovevei Torah.

26 Siehe die Web-Seite des rekonstruktionistischen Judentums: www.jrf.org/recon/whois.html. Siehe auch: Rebecca T. Alpert/Jacob J. Staub, *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach*, Reconstructionist Press 20002.

wertlos. Selbstverständlich gilt dieses Prinzip lediglich für todkranke Patienten und nicht zum Beispiel für geistig behinderte Menschen bzw. für Menschen, deren Entscheidungsfreiheit aus anderen Gründen und in Abwesenheit von physischem Leiden beschränkt bzw. völlig abwesend ist.

In der rekonstruktionistischen Bewegung ist das Prinzip *lifnim mishurat hadin* (buchstäblich: „außerhalb der Gesetzlinie"[27]) stark verwurzelt. Neun Mal im Talmud sowie zwei Mal in midraschischen Fertigstellungen lesen wir,[28] dass es unter gewissen Umständen notwendig ist, „außerhalb der Gesetzlinie" zu handeln, wenn man sich ethisch verhalten will.[29] Ein solches Prinzip stellt grundsätzliche Fragen nach dem Wesen des jüdischen Gesetzes: Gibt es ethische Bereiche, wofür die *Halakha* nicht ausreichend ist? Nach welchen hermeneutischen, religiösen und moralischen Kriterien kann man feststellen, dass man in einem besonderen Fall ausserhalb der *Halakha* handeln muss, um eine gerechte Tat vollzubringen? Ist es für den Menschen nicht irreführend zu wissen, dass es Fälle gibt, wo Gott eine Handlung ausserhalb des von Ihm gegebenen Gesetzes verlangt?

Die Radikalität der rekonstruktionistischen Auslegung der jüdischen Quellen hat im Laufe der letzten Jahre harte Konflikte – vor allem bezüglich der Bioethik – zwischen dieser Bewegung und den anderen jüdischen Kongregationen in den Vereinigten Staaten verursacht.

§ 3 Schluss

Im Februar 2000 ernannte der israelische Minister für Gesundheit, Schlomo Benizri, Prof. Avraham Steinberg[30] zum Vorsitzenden einer Kommission, welche alle Probleme und Fragen durch einen Gesetzvorschlag bezüglich der *gosesim* in

27 Bereits über die Übersetzung dieses Prinzips sind kräftige Auseinandersetzungen unter den Gelehrten entstanden. Vgl. u.a.: Steven Schwartzschild, *The Question of Jewish Ethics Today*, in: *Sh'ma* 7, no. 124:31, S. 31; Eugene B. Borowitz, *The Authority of the Ethical Impulse in the Halakhah*, in: Jonathan V. Plaut (Hrsg.), *Through the Sound of Many Voices: Writings Contributed on the Occasion of the 70th Birthday of W. Gunther Plaut*, Toronto 1982, S. 489-505; Shear-Yeshuv Cohen, *Lifnim mishurat hadin* (auf hebräisch), in: *Adam-Noah Baron Memorial Volume*, Jerusalem 1970, S. 165-188.

28 Juristische Quellen: bT *Baba Qamma* 99b, *Baba Metzia* 24b und 30b, *Ketubot* 97a, *Berakhot* 45b; nicht-juristische Quellen: bT *Berakhot* 7a, *Avodah Zarah* 4b, *Baba Metzia* 30b, Mekhilta de Rabbi Jishmael *Masechta d'amalek – Yitro* 2.

29 Um die komplexen Hintergründe dieses Prinzips zu vertiefen, vgl. u. a.: Louis E. Newman, *Law, Virtue, and Supererogation in the Halakha. The Problem of* Lifnim Mishurat Hadin *Reconsidered*, in: ders., *Past Imperatives. Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, New York 1998, S. 17-44.

30 Avraham Steinberg ist pädiatrischer Neurologe am *Shaare Zedek Medical Center* (Jerusalem), Medizinethiker an der *Hadassa Medical School* (Hebräische Universität, Jerusalem) und Träger des Israel-Preises. Das ist die höchste Auszeichnung für wissenschaftliche, kulturelle und soziale Leistungen in Israel.

Israel regeln sollte. Der Auslöser zur Bildung dieser Kommission war der Fall von Itai Arad, einem Menschen, der an amyotrophischer lateraler Sklerose litt. Es handelt sich dabei um eine progrediente Lähmung, die zu einem qualvollen Tode führt, und für die noch keine Behandlung bekannt ist. Itai Arad, der damals bereits intubiert war, verlangte die Abschaltung des Beatmungsgerätes. Trotz der negativen Entscheidung einer lokalen Ethikkommission entschied sich Richter Mosche Talgam vom Bezirksgericht Tel Aviv für die Vollstreckung des Willens von Itai Arad: Das Beatmungsgerät wurde entfernt, und er starb innerhalb von wenigen Stunden. Um künftige ähnliche Fälle nicht der Entscheidung eines Richters zu überlassen, entschied sich Schlomo Benizri für eine Kommission, deren Arbeit zu einem endgültigen Gesetzvorschlag führen sollte. Die Kommission bestand aus fünfundvierzig Männern und sechzehn Frauen. Sechsundfünfzig Mitglieder waren jüdisch, je eines christlich, moslemisch und drusisch. Von den jüdischen Mitgliedern waren vierunddreissig säkular, siebzehn religiös-orthodox, drei ultraorthodox, eines konservativ und eines reformiert-liberal. Die Kommission wurde in vier Subkommissionen aufgeteilt: eine medizinisch-wissenschaftliche, eine philosophisch-ethische, eine juristische und eine halakhische. Die Subkommissionen untersuchten alle relevanten Fragen aus der Sicht ihrer professionellen Kompetenz und tagten 35-mal. Die Gesamtkommission tagte dreimal, und sechs vollständige Entwürfe wurden diskutiert, bevor die endgültige Version des aus über hundert Paragraphen bestehenden Gesetzvorschlags am 17. Januar 2002 dem Gesundheitsminister Nissim Dahan vorgelegt wurde. Trotz der Komplexität des Themas sowie der Meinungsverschiedenheit der Mitglieder der Kommission konnte der Gesamtvorschlag einen breiten Konsens gewinnen: 80% aller Mitglieder waren mit sämtlichen Paragraphen einverstanden, und 100% der Mitglieder akzeptierten 95% aller Paragraphen. Die einzige relevante Meinungsverschiedenheit betraf das Aussetzen einer kontinuierlichen Behandlung im Fall eines *goses*. Nach der Stellungnahme einer Minderheit bestand kein Unterschied zwischen Vorenthaltung und Aussetzen einer Behandlung. Aber die Meinungsverschiedenheit wurde durch den Vorschlag eines an das Beatmungsgerät angeschlossenen Timers überholt. Im ersten Paragraph (*Ziel*) des Gesetzvorschlags liest man:

> „Dieses Gesetz bestimmt allgemeine Richtlinien bezüglich des Patienten am Lebensende, wobei ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen den Prinzipien der Heiligkeit des menschlichen Lebens, der Wichtigkeit der Lebensqualität, der Menschenwürde und des Anrechts eines Menschen auf Verwirklichung seiner Autono-

mie angestrebt wurde."[31]

Der Steinberg-Kommission ist es erfolgreich gelungen, alle unterschiedlichen Positionen bezüglich der Sterbehilfe im heutigen Judentum zusammenzubringen und zugleich zu einem wirkungsvollen und deutlichen Schluss zu kommen. Zum Beispiel entschied der Gesetzvorschlag im Fall eines Patienten am Lebensende (§ 10), der nicht weiterleben will, wie folgt:

> „a. Ein urteilsfähiger Mensch am Lebensende, der nicht mehr weiterleben will gemäß obigem Paragraph 6b, erhält keine weitere medizinische Behandlung, außer er gibt seine ausdrückliche Einwilligung dazu. b. Das behandelnde Team muss den Patienten zu überzeugen versuchen, dass er weiterhin Sauerstoff, Nahrung, Flüssigkeit, seine bisher üblichen Medikamente sowie palliative Behandlung erhält, sofern keine medizinische Kontraindikation besteht."

Jedoch lesen wir im Paragraph 12:

> „Eine kontinuierliche medizinische Behandlung darf nicht abgebrochen werden, wenn die Unterbrechung den Tod des Patienten verursachen würde, unabhängig davon, ob der Patient urteilsfähig ist oder nicht."

Bezüglich des Leidens eines *goses* bestimmt dieser Gesetzvorschlag das Folgende (§ 13):

> „a. Gemäss diesem Gesetz können bei einem unheilbaren Patienten am Lebensende medizinische Maßnahmen unterlassen werden, unabhängig davon, ob er urteilsfähig ist oder nicht, wenn sie mit signifikanten Leiden verbunden sind. Unter andrem dürfen in diesem Fall folgende Maßnahmen unterlassen werden: Reanimation, Anschluss an ein Beatmungsgerät (Respirator), Chemotherapie, Bestrahlung, Dialyse, Operationen und experimentelle Therapien. b. Bei einem nicht urteilfähigen Patienten am Lebensende darf die Behandlung von Krankheiten, die nicht in Zusammenhang mit seiner unheilbaren Krankheit stehen, nicht ausgesetzt werden. Vorher bestehende und interkurrente Krankheiten sowie Schmerzen müssen in üblicher Weise behandelt werden. Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr jeder Art dürfen nicht beendet werdet c. Die Weisungen im obigen Absatz b gelten nicht, falls eine medi-

31 Der gesamte Gesetzvorschlag ist auf deutsch im folgenden Werk zu lesen: Peter Hurwitz/Jacques Picard/Avraham Steinberg, *Jüdische Ethik und Sterbehilfe*, op. cit., S. 189-219.

zinische Kontraindikation besteht; sie gelten auch nicht, wenn eine entsprechende Willensverfügung des Patienten vorliegt, vorher bestehende und interkurrente Krankheiten nicht zu behandeln."

Nach diesem juristischen Entwurf sind nur aktive Sterbehilfe (§ 16) sowie Beihilfe zum Suizid (§ 17) unter allen Umständen verboten.

Leider bleiben gewisse relevante Lücken auch in diesem Gesetzesvorschlag, wie z. B. die medizinische Behandlung von im Sterben liegenden Neugeborenen und Minderjährigen, wiewohl die Steinberg-Kommission von vornherein sich solcher Lücken bewusst war (§ 42-43).

Die Kommission strebte an, eine einheitliche Stellungnahme bezüglich der Sterbehilfe anzubieten, die für alle unterschiedlichen Bewegungen des heutigen Judentums sowie für die Anhänger anderer Glaubensrichtungen annehmbar sei. Durch ihre Arbeit musste vor allem eine einheitliche Konzeption von Leben, Tod und Lebensqualität aus jüdischer Sicht entstehen, die für eine breite Palette konkreter Fälle normativ – wenn nicht verpflichtend – werden sollte.

Die Tatsache, dass dieser Gesetzvorschlag nach fünf Jahren noch nicht in Kraft getreten ist – er ist nämlich in kein bestehendes Gesetz verwandelt worden, denunziert einmal mehr die Zurückhaltung der säkularen und religiösen Institutionen einer Gesellschaft, wenn es um Sterbehilfe geht. Selbstverständlich könnte man argumentieren, dass Israel in den letzten fünf Jahren auf dringendere politische und soziale Probleme einzugehen hatte, jedoch bleiben die *gosesim* und derer Familien nach wie vor in einer schmerzhaften und häufig unerträglichen Lage, – und das abgesehen von allen äusseren Umständen. Es gibt keine juristische, religiöse und ethische Rechtfertigung für das Fortbestehen eines solchen Vakuums – dies sei nicht nur in Bezug auf Israel (was ja dennoch über einen detaillierten Gesetzvorschlag zum Thema verfügt), sondern in Bezug auf alle Länder gesagt, welche die Sterbehilfe juristisch noch nicht geregelt haben und welche sich einer grundsätzlichen Debatte über die ethischen, sozialen und religiösen Aspekte eines solchen Problems weiter entziehen.

Schechita und Kaschrut – Jüdischer Standpunkt zum Schlachten von Tieren

Plädoyer von Rabbiner Dr. med. vet. I.M. Levinger, Jerusalem[1]

Die Worte der schriftlichen Torah werden in der mündlichen Torah als Verordnungen, die Gesetze regulieren und erklären, ausgelegt. An einer einzigen Stelle nimmt die schriftliche Torah Bezug auf die in der mündlichen Torah erwähnte Interpretation, welche sich auf das Schächten bezieht. In Deut 12,21 heißt es: *du magst schlachten von deinem Rindvieh und deinen Schafen, die der Ewige dir gegeben, wie ich dir befohlen habe*. Auf diese in Deuteronomium verwiesene Anweisung folgt aber in der schriftlichen Torah keine weitere Erklärung. In der mündlichen Torah dagegen wurde diese Weisung entsprechend kommentiert.

Im Folgenden möchte ich zuerst die nach den jüdischen Speisevorschriften zum Genuss verbotenen und erlaubten Tiere definieren und danach das Schächten im Licht der Auseinandersetzung mit dem Tierschutz diskutieren. Abschließend beschreibe ich die bei der koscheren Fleischgewinnung üblichen Verfahren Trefot (religiöse Fleischbeschau), Porschen und Salzen.

1. Die Gesetze der Torah bezüglich verbotener Speisen[2]

Ein wichtiges Prinzip im jüdischen Denken lautet: Nicht alles, was vorhanden ist, soll gegessen werden. Das erste Gebot, welches Adam erhalten hat, ist nach der Meinung vieler Gelehrten ein positives Gebot: *Von allen Früchten des Gartens darfst du essen* (Gen 2,16); welches jedoch auch mit einem Verbot verbunden ist: *Von der Frucht des Baumes des Wissens von Gut und Böse darfst du nicht essen* (Gen 2,17). Nach dem biblischen Schöpfungsbericht wurde der Mensch in den Garten Eden gebracht, *um der Erde zu dienen und um diese zu hüten* (Gen 2,15).

1 Dieser Beitrag spiegelt einige Aspekte meiner Publikationen zum Thema Schechita und Kaschrut wider, vgl. vor allem *Modern Kosher Food Production from Animal Source*, Jerusalem 1985 [Hebräisch]; *Schechita im Lichte des Jahres 2000*, Jerusalem 1996. Vgl. auch die entsprechenden Literaturhinweise dort.

2 Grundsätzlich sei vorerst erwähnen, dass die jüdische Küche zwischen Fleischprodukten und Milchprodukten trennt. Pflanzliche Produkte, Fische, Heuschrecken und Eier, können sowohl in der „fleischigen" oder „milchigen Küche" verwendet werden. Diese Möglichkeit der Anwendung wird als *Parve* bezeichnet.

In vielen biblischen Weisungen lässt sich erkennen, wie die Torah die Sphäre der Natur als schützenswert erachtet. Wenn jemand beispielsweise ein Vogelnest findet, darf er die Mutter der Vogeljungen nicht entfernen; er soll lediglich die Eier oder die Küken nehmen.[3] Warum ist diese Bestimmung in der Thora übermittelt? Einerseits sind Vogeljungen ohne Mutter nicht lebensfähig, andererseits ist bekannt, dass ein Vogel, dessen Eier verloren gehen, neue legen wird. Der durch das Entfernen der Eier oder Vogeljungen verursachte Schaden für die Tierpopulation ist durch diese Bestimmung minimiert.

Haustiere werden im Gegensatz zu den natürlichen frei lebenden Tiere insbesondere zum Zweck der Nutzung gezüchtet. Eine rein zum Zweck der Zucht ausgerichtete Nutzung lässt dabei häufig die Gesundheit und das Wohlergehen der Tiere außer Acht. Das Essen von gezüchteten Tieren, insbesondere von unreinen, soll nach der Überlieferung der Rabbinen auch einen psychischen Schaden im Menschen verursachen. Unsere Gelehrten weisen darauf im Talmud (bJoma 39a) bei der Kommentierung des Verses in Lev 11,43 ונטמתם בם (*Und ihr werdet [vom Essen der verbotenen Speisen] unrein*) hin: Statt *WeNitmetem bam* lesen die Weisen *Wenitamtem bam* (das heißt: *und ihr werdet daran den Verstand verlieren*).[4] Die verbotenen Speisen schaden somit nach rabbinischer Auffassung nicht dem Körper, sondern vor allem der Seele: Wer das Fleisch von fleischfressenden Tieren isst, erhält auch deren Eigenschaften.[5]

Die jüdische Ansicht zum Fleischgenuss unterliegt keiner einheitlichen Auffassung. Einige Gelehrte wollen den Verzehr von Fleisch ganz verbieten, da die vorsätzliche Tötung der Tiere zum Fleischgenuss des Menschen problematisch erscheint.[6] Andere Gelehrte dagegen nehmen eine ausgleichende Position ein und behaupten, dass der Mensch, der im Gegensatz zu den Tieren geistig und ethisch höher steht, das Fleisch der Tiere verzehren darf. Diese Position kommt beispielsweise im Babli bPes 49b zum Ausdruck, wo der Fleischgenuss lediglich einem Ungelehrten, da er über weniger Wissen als ein Gelehrter verfügt, abge-

3 Deut 22,7; vgl. dazu auch Maimonides, MT, *Hilchot Shechita*, 13,6; vgl. auch *Sefer haChinuch* §545.

4 Vgl. bJoma 39a.

5 Die moderne Wissenschaft hat bewiesen, dass primitive Tiere, und ebenfalls neugeborene Kinder, ganze Eiweißmoleküle beim Verdauen absorbieren und diese in ihrem Körper einbauen. Wir wissen zudem, dass angeborene Eigenschaften zum Teil weiter vererbt werden. Inwieweit gelernte Eigenschaften auch vererbbar sind, ist dagegen fraglich. Bekannt ist diesbezüglich, dass durch das Verdauen von ganzen Molekülen auch Eigenschaften weiter gegeben werden (Antikörper bei Säuglingen). Beim Menschen sind es nicht ganze Eiweißmolekülen, jedoch Bausteine dieser. Deswegen ist der Verzehr vieler Substanzen mit Vorsicht zu genießen. Diese Tatsache war unseren Gelehrten wahrscheinlich bekannt.

6 So beispielsweise J. Albo (1380 – 1444), *Sefer haIkkarim*, Mossad Bialik, Jerusalem 1967, 3. Teil, 15. Absatz.

sprochen und nur an Schabbatot und an Feiertagen – durch die Heiligung des Tages begründet – gebilligt wird. Eine andere Gruppe von Gelehrten wiederum erlaubt den Fleischgenuss uneingeschränkt: Der Mensch darf das Fleisch der Tiere verzehren, denn die Moleküle, die bis jetzt ein Teil des Tieres waren, werden ein Teil des höher stehenden Geschöpfs – des Menschen.[7]

2. Die zum Genuss erlaubten Tiere

Koschere Tiere sind genau definiert. Nur das Fleisch der im Folgenden aufgezählten Tiergruppen findet in der koscheren Fleischherstellung Verwendung:

2.1. Säugetiere

Aus der Gruppe der Säugetiere dürfen zum Genuss nur Paarzeher, die auch Wiederkäuer sind, gegessen werden. Dazu gehören Haustiere wie auch Wild, die diese Eigenschaften besitzen.[8]

Unter Paarzeher verstehen wir Tiere, deren Klauen gespalten sind und dessen Gleichgewichtsachse im Spalt liegt. Bei diesen Tieren erweitert sich der Spalt beim Auftreten. Wiederkäuer sind dadurch gekennzeichnet, dass dem eigentlichen Magen drei Vormägen vorgelagert sind. Diese Tiere schlucken zunächst ihr Futter und schaffen es dann wieder ins Maul zurück, um es erneut zu kauen. Diese Tiere haben in ihrem Oberkiefer weder Schneidezähne noch Eckzähne, wohl aber Backenzähne.

Alle Paarzeher gehören zu der Gruppe der *Arthiodactyla*. In dieser Tierordnung befinden sich die Schweine, die Wiederkäuer und die Kamele. Nur die mittlere Gruppe entspricht den Vorschriften der Genusstauglichkeit gemäß den jüdischen Vorschriften, und nur in dieser Gruppe finden wir die zum Genuss erlaubten Tierfamilien: die *Bovidae* (Rinderartige), die *Cervidae* (Hirschähnliche) und die Giraffen.

Es wird deutlich, dass gerade das Fleisch der typisch pflanzenfressenden Säugetiere zum Genuss erlaubt ist. Dafür gibt es seitens der Rabbinen auch eine praktische Erklärung: Die typischen Pflanzenfresser genießen vor allem Nahrungsmittel, die der Mensch nicht verwenden kann. Sie verwandeln die für den Menschen unverdaubaren Pflanzen zum Genuss. Die Allesfresser, vor allem das Schwein, sowie die Fleischfresser sind dagegen Konkurrenzen des Menschen in der Nahrungsverschaffung.

7 Vgl. M.L. Malbim (1809 – 1879), *Kommentar zur Torah*, Wilna 1860 (siehe den Kommentar zu Gen 9,3).

8 Vgl. dazu Lev 11,3-7, Deut 14,3-8.

2.2. Vögel

In der Torah werden nur diejenigen Vögel erwähnt, die für den jüdischen Genuss *nicht* gestattet sind.[9] Diese werden mit Namen aufgelistet: Da heute nicht mehr alle dieser Vögel bekannt sind, werden bestimmte Kennzeichen für diese Tiere benötigt. Eine genauere Definition fehlt uns. Die Mischna mChul 3,6 und die Gemara in bChulin 59a geben einige anatomische und physiologische Merkmale an. Der Mischna zufolge sind alle Raubvögel für den Genuss verboten. Andere Vögel sind erlaubt, soweit sie eine Extrazehe, einen Kropf und/oder einen Muskelmagen besitzen, der aus zwei trennbaren Schichten besteht.

Diese Definitionen sind sehr allgemein; auch gibt es bereits bezüglich der Definition von Raubvögeln verschiedene Vorstellungen. Nach der Meinung einiger Gelehrten wird ein Raubvogel durch das Zerreißen seiner Beute vor dem Tod des Beutetieres definiert. Nach anderen Gelehrten wiederum ist die Stärke der Krallen für die Definition der Kategorie der Raubvögel ausschlaggebend. Wieder andere halachische Autoritäten behaupten dagegen, dass jeder Vogel, dessen Krallen geteilt sind – und zwei Krallen nach vorn und zwei nach hinten ausgerichtet sind – ein Raubvogel ist.[10]

Im Gegensatz zu den Vögeln mit den erwähnten negativen Merkmalen ist jeder Vogel zum Genuss erlaubt, der die drei folgenden weniger kompliziert positiven Merkmale aufweist, die einer näheren Erläuterung bedürfen:

A. Eine Extra-Kralle

Zwei Definitionen werden dieser Sonderkralle zugeschrieben. Einige behaupten, dass die mittlere Zehe länger sein muss als die anderen Zehen; andere behaupten, sie müsse rückwärts gerichtet sein. In diesem Zusammenhang soll erwähnt werden, dass die meisten Raubvögel nur drei Zehen besitzen.

B. Der Kropf

Der Kropf ist eine Kammer in der Speiseröhre, er erweitert diese, um dort das harte Futter einzuweichen. Er findet sich vor allem bei Saat fressenden Vögeln. Bei den Wasservögeln (Gänsen und Enten) ist der Kropf weniger entwickelt. Rudimentär ist er bei vielen Raubvögeln.

9 Vgl. Lev 11,13-19, Deut 14,11-21.
10 Vgl. bChul 61a-63b.

C. Der zweischichtige Muskelmagen

Der Magen der Vögel besteht aus zwei Schichten. Die innere Schicht ist eine Schleimhaut, die Äußere besteht aus Muskeln. Da die Vögel keine Zähne haben, vollzieht sich die Zerkleinerung des aufgenommenen Futters im Magen. Je härter die Nahrung, desto stärker die innere Magenschicht. Bei Saat fressenden Vögeln ist diese besonders stark entwickelt. Nach der Schlachtung kann bei solchen Vögeln die Trennung der beiden Schichten mit der Hand leicht durchgeführt werden.

Unsere Weisen haben im Talmud angeordnet,[11] dass wir nur Vögel essen dürfen, von denen nach der Überlieferung bekannt ist, dass sie irgendwann von Juden gegessen wurden, was mindestens 40 verschiedene Vogelarten betrifft. Auch hier lässt sich deutlich die Tendenz erkennen, dass die zum Verzehr erlaubten Tiere Pflanzenfresser sind.

2.3. Fische

Nur die Fische, die mit dem nackten Auge sichtbare Schuppen und Flossen haben, sind nach Lev 11,9-12 und nach Deut 14,9-10 zum Genuss erlaubt. Flossen sind knöcherne Gebilde, die den Gliedmaßen der Säugetiere entsprechen. Es gibt auch Flossen, die unpaarig sind. Hat der Fisch nur eine sichtbare Flosse, dann ist unter der Bedingung, dass er Schuppen hat, zum Genuss erlaubt. Die Schuppen sind knöcherne Plättchen, die auf der Haut des Fisches liegen. Die Schuppen der erlaubten Fische müssen wie Dachziegel aufeinander liegen und schälbar sein, ohne dass die Haut verletzt wird. Theoretisch gehören alle Knochenfische zu den Fischen, die Flossen und Schuppen besitzen; es gibt jedoch verschiedene Ausnahmen.[12]

Bei Fischen ist es im Gegensatz zu Säugetieren und Vögeln schwer, die obige Definition, nach welcher nur Pflanzenfresser zum Genuss tauglich sind, anzuwenden. Dennoch gilt: Die charakteristischsten Raubfische (Haifische) und Wale gehören zu den schuppenlosen und demnach nicht genießbaren Fischen. Schuppentiere sind dagegen meist schlecht schwimmende Tiere oder Fische, die nahe dem Ufer und relativ nahe zur Wasseroberfläche leben. Diese so genann-

11 bChulin 63b.

12 Die halachische Entscheidung bezüglich der verschiedenen Fische und Fischfamilien können in entsprechenden Tabellen gefunden werden. Die bis heute umfassendste Liste der Koscherfische ist in meinem Werk *Modern Kosher Food Production from Animal Source*, Jerusalem 1985 [Hebräisch], auf den Seiten 136-173 aufgeführt.

ten Ufertiere ernähren sich vermehrt durch Wasserpflanzen, da sie häufig schlechte Schwimmer und dadurch keine gute Jäger sind.[13]

2.4. Insekten

Aus der großen Gruppe der wirbellosen Tiere dürfen nach dem jüdischen Gesetz nur einige Arten von Heuschrecken (Lev 11,20-23) genossen werden. Die halachischen Merkmale der erlaubten Tiere sind nach bChulin 59a: Vier Gliedmaßen,[14] zwei Springfüße[15] und vier Flügel,[16] die den größten Teil der Oberfläche bedecken sollen.

Es gibt acht erlaubte Heuschreckenarten. Folgende vier Arten werden in der Torah aufgezählt: *Arbe, Chargol, Sal'am* und *Chagaw*. Der Talmud kommentiert dazu: Bei jedem dieser vier Tierarten ist das Wort *„Leminehu"* – nach seiner Art erwähnt.[17] Die Rabbinen folgerten daraus, dass mindestens vier weitere Tierarten erlaubt sind (*Ziporet Keramim, Jochana Jeruschalmit, Arzubia* und *Razbanit*). Diese Arten sind Tiere der Ordnung *Orthoptera* und der Familien der *Acridoidea* und der *Tettingonoidea*. Heute gibt es nur noch wenige jüdische Gemeinden in Jemen und in Marokko, die die Klassifizierung der erlaubten Heuschrecken kennen.

3. Das Schächten

Das Schächten ist die Methode des Schlachtens der Säugetiere und der Vögel nach dem jüdischen Ritualgesetz. Für Fische und Heuschrecken ist es praktisch unmöglich und deshalb nicht nötig.[18]

Das Schächten muss am gesunden und deshalb lebenden Tier vorgenommen werden. Falls es am kranken Tier vorgenommen wird, muss der Schächter sich vergewissern, dass das Tier beim Anlegen des Schächtmessers noch lebte. In einem solchen Fall muss sich das Tier nach dem Schächten noch bewegen,[19] weshalb dieses auch nicht mit einer Betäubung vollzogen werden kann, worauf noch detailliert einzugehen ist.

13 Gleichzeitig ist festzustellen, dass sich die Eiweißmoleküle dieser Tiere von denen des Menschen unterscheiden. Dadurch ist die bereits angedeutete Gefahr, dass ganze Eiweissmoleküle in den Menschen eingebaut werden und dadurch die menschliche Psyche beeinflusst wird, sehr klein.

14 Die vier Gliedmassen sind vorn; sie haben ungefähr die gleiche Länge.

15 Die erlaubten Heuschrecken haben Springgliedmassen. Diese müssen länger als die vier Füsse sein. Die Springgliedmassen sind durch ein Gelenk verbogen. Das Gelenk sitzt oberhalb der Rückenhöhe. Infolgedessen sehen die hinteren Gliedmassen entschieden anders aus als die vier vorderen.

16 Die vier Flügel sollen den grössten Teil des Körpers bedecken.

17 Vgl. bChulin 65a-b.

18 Vgl. Schulchan Aruch, *Jore Deah*, 13,1.

19 Vgl. bChulin 37a.

Beim Schächtschnitt werden die Weichteile des Halses, speziell die Luft- und Speiseröhre sowie die Karotiden mit Hilfe eines eigens zu diesem Zweck scharfen und glatt präparierten Messers durchtrennt.[20]

Während des Schächtens müssen folgende fünf Punkte berücksichtigt werden:[21]

A. Schebija (Unterbrechung)

Der Schnitt darf nicht unterbrochen werden. Das Messer muss in seiner ganzen Länge scharf genug sein, damit es während des ganzen Führens immer schneidet.

B. Derassa (Druck)

Das Messer muss ohne Druck geführt werden. Nicht einmal das Halten eines Fingers auf die Klinge ist gestattet. Das Schächten von unten nach oben könnte dieser Vorschrift nicht ohne weiteres gerecht werden. Aus diesem Grunde werden die Tiere vor allem liegend geschächtet. Auch diese Vorschrift bedingt ein äußerst scharfes Messer.

C. Chalada (Versteck)

Das Messer muss während des ganzen Schnittes beobachtet werden können. Aus diesem Grunde müssen Stricke sowie allzu reiche Wolle bei Schafen entfernt werden.

D. Hagrama (Ausweichen der Schnittstelle)

Der ganze Schächtschnitt darf nur an der von vornherein gewählten Halspartie vorgenommen werden.

E. Ikur (Zerreißen)

Es muss geschnitten und nicht gerissen werden, und das ist nur mit Hilfe eines äußerst glatten Messers möglich.

Ein so ausgeführter Schnitt verläuft schmerzlos. Die drei Grundprinzipien der Chirurgie (*cito, tuto* und *jucundo*, das heißt schnell, mit Sicherheit und mit minimalem Schmerz), sind hier erfüllt. Der ununterbrochene Schnitt garantiert die Schnelle, der glatte Schnitt die Schmerzlosigkeit und der fehlende Druck auf das Messer die Sicherheit.

Dazu kann noch erwähnt werden, dass beim Schächten eine gute und schnelle Ausblutung erfolgt. Dies hat seine Bedeutung in der Fleischhygiene. Je besser die Ausblutung ist, desto haltbarer ist das Fleisch, das heißt, es kann länger aufbewahrt werden.[22] Nach dem Schächten soll das Tier ungestört ausbluten. Wir-

20 Vgl. bChulin 27a.

21 Ebd.

22 Vgl. dazu auch I.M. Levinger, *Schechita im Lichte des Jahres 2000*, Jerusalem 1996, S. 122.

belsäule und Rückenmark sollen intakt bleiben; dadurch wird das Ausbluten verbessert.

Der Schächter

Das Schächten muss durch einen geschulten und geprüften Fachmann ausgeübt werden. Als Schochtim (Ausführer des Schächtens) werden nach der Tradition nur hochqualifizierte und moralisch zuverlässige Männer zugelassen, um die exakte Einhaltung der Reinheitsbestimmungen sicherzustellen.[23] Der Schächter muss von den Metzgern, für die er schächtet, deshalb auch unabhängig sein; er muss unter Umständen auch für ein sich nicht als koscher erweisendes Tier bezahlen.[24]

Das Schächtmesser

Das Schächtmesser muss scharf und glatt sein. Das Schleifen eines solchen Messers ist eine besondere Kunst. Für diesen Zweck wurden auch spezielle Apparate konstruiert.[25] Das Messer muss sorgfältig kontrolliert werden, die Glätte seiner Schneide wird geprüft, indem die Schneide über die Spitze eines Fingernagels geführt wird, und die Schärfe des Messers dadurch, dass man seine Breitseite über die Haut einer Hand führt.[26]

Vorbereitung zum Schächten

Da das Schächten an einem unbetäubten Tier ausgeführt wird, muss dasselbe entsprechend vorbereitet und immobilisiert werden. In früheren Zeiten wurde das zu schächtende Tier durch ein Zusammenbinden seiner Gliedmaßen niedergeworfen. Gemäß der Halacha wird bezüglich des Zubodenwerfens des Tieres auf besondere Vorsicht hingewiesen.[27] Mit der Zeit wurden verschiedene Methoden entwickelt. Nach einer Methode[28] wird ein Strick um die Hörner des Tieres gebunden, dann in bestimmter Weise einige Male um den Körper des Tieres gewickelt und schließlich angezogen. Auf diese Weise wird das Tier gezwungen, sich zu legen und kann gefesselt werden.[29]

23 Vgl. dazu auch J.J. Grunwald, *The Shochet and Shechita in Rabbinic Literature*, New York 1955, S. 85.
24 Vgl. Schulchan Aruch, *Jore Deah*, 1.
25 Vgl. D. Feldman, *Schimuscha schel Tora*, London, 1956, S. 99.
26 Vgl. Schulchan Aruch, *Jore Deah*, 18.
27 Vgl. Schulchan Aruch, *Jore Deah* 58.
28 Siehe H. Frick, *Tierärztliche Operationslehre*, Berlin 1921.
29 Zu neueren Methoden siehe I.M. Levinger, *Schechita im Lichte des Jahres 2000*, Jerusalem 1996, S. 26.

Vorbereitung zum Schächten von Kälbern und Kleinvieh

Für die Vorbereitung zur Schlachtung von Kälbern und Kleinvieh werden drei Methoden angewandt: das Auflegen auf einen besonderen Tisch, das Schächten am festgehaltenen stehenden Tier (eine Methode, die nur für ganz kleine Tiere angewendet werden kann) und das Schächten der Tiere durch besondere Apparate, die analog den Apparaten für Großtiere gebaut sind.

Vorbereitung für das Schächten von Geflügel

Im Allgemeinen wird das Geflügel vom Schächter in der linken Hand gehalten. Dabei kann er auch überprüfen, ob die Flügel und Beine nicht gebrochen sind. Der Transport des Geflügels in die Schlachterei erfolgt in größeren oder kleineren Käfigen. Die Unterbringung von zahlreichem Geflügel in kleinen Käfigen führt zu Problemen. Gegebenenfalls liegen die Tiere aufeinander, und es besteht die Gefahr, dass einige ersticken. Heute werden deshalb bevorzugt große Käfige verwendet. Auch dadurch werden die Anforderungen des Tierschutzes berücksichtigt.

Der Weinberg'sche Umlegeapparat[30]

Mit Hilfe dieses Apparats, der im Jahre 1927 konstruiert wurde, kann das Umwerfen und Niederschnüren der Tiere vermieden werden. Der genannte Apparat besteht aus einer Zelle, deren Wände und Dach verschiebbar sind. Wenn das Tier den Apparat betreten hat, werden Wände und Dach der Größe des Tieres angepasst. Alsdann wird die Zelle um 180 Grad rotiert. Das Tier befindet sich jetzt mit seinem Rücken nach unten, mit seinen Gliedmaßen nach oben und mit gestrecktem Hals, bereit für den Schächtschnitt. Die ganze Prozedur (inkl. Schächtschnitt) benötigt weniger als 30 Sekunden.[31] Dieser Apparat wird mit vielen technischen Verbesserungen heute in vielen Schlachthöfen verwendet.

Das Schächten am hängenden Tier, die rotierende Plattform[32]

Alle vier Gliedmaßen des Tieres, das auf der Plattform steht, werden an einer beweglichen Kette festgemacht. Die Plattform fährt in einer angemessenen Höhe über die Schlachthalle bis zu einer Umkippstelle. Dort wird die Plattform um 180 Grad rotiert, und das Tier ist jetzt an seinen Gliedmaßen aufgehängt. Diese Methode wird wohl in Zukunft in Großbetrieben die meiste Anwendung finden.

30 Vgl. I.M. Levinger, *Schechita im Lichte des Jahres 2000*, Jerusalem 1996, S. 27.

31 Vgl. T.C. Hall, *Demonstration of a new method of casting and slaughtering animals for food* (Vet. Rec. 7), 765, 1927.

32 Vgl. dazu I.M. Levinger, *Schechita im Lichte des Jahres 2000*, Jerusalem 1996, S. 31

Schächten am stehenden Tier[33]

Ein Spezialapparat besteht aus einer Zelle, in der das zu schlachtende Tier mit seinem etwas erhöhten Vorderteil eingeführt wird. Mit einer besonderen Vorrichtung wird der Hals gespannt. Da der gespannte Hals des Tieres der offenen Seite der Zelle zugewandt ist, lässt sich der Schächtschnitt in einem Winkel von etwas 45 Grad seitlich aufwärts durchführen. In den letzten Jahren wurde ein neuer Apparat konstruiert. In diesem wird das Tier am Eingang des Schlachthofes auf eine Doppelschiene gesetzt. Diese Schiene fährt das Tier bis zur Schlachtstelle, dort wird automatisch der Hals gestreckt und der Schnitt erfolgt sofort. Diese Methode vermindert den Stress des Einführens der Tiere in die Schlachthalle.[34]

Ausführung des Schächtens

Sofort nachdem das Tier unbeweglich gemacht ist, soll der Schächtschnitt vorgenommen werden. Das Messer ist schnell vorwärts und rückwärts über den Hals zu führen. Mit dem Schnitt werden Luft- und Speiseröhre sowie die Karotiden, die Jugularvenen und die Halsnerven durchtrennt. Wenn es sich um einen geraden Schnitt handelt – wie es vorgeschrieben ist – klafft die Wunde auseinander, und das Blut fließt ungehindert aus.

Das Schächten von Geflügel

Bei Hühnern gibt es zwei Verfahrensweisen: Entweder hält der Schächter jedes zu schlachtende Huhn in seiner linken Hand und führt den Schächtschnitt mit der rechten Hand aus oder eine zweite Person hält das Tier, und der *Schochet* braucht nur das Messer zu handhaben. Bei Großgeflügel (Gänsen, Enten und Truthähnen) wird das Tier im Allgemeinen von einer zweiten Person gehalten.

Blutsammeln und Blutbedecken

Das Blut der Tiere muss auf den Boden gegossen werden; das Blut von Wild und Geflügel muss zugedeckt werden (Lev 17,13). Andere Vorschriften in dieser Beziehung gibt es nicht. Es wird vorgeschlagen, das Blut mit Sägemehl zu bedecken. Sägemehl hat die Eigenschaft, Blut besonders gründlich aufzusaugen.

33 Ebd., S. 33.

34 Vgl. T. Grandin, Observations of cattle restraint devices for stunning and slaughtering, in: *Animal Welfare*, 1/85, 1992, S. 85-90.

4. Gründe für das Schächten in der jüdischen Literatur

Das jüdische Gesetz erlaubt das Schlachten von Tieren unter strengen Vorschriften, die – abgesehen von den allgemein-religiösen Gesetzen – auf folgenden Prinzipien beruhen:

Das Leben ist heilig

Die Halacha stellt den Schutz des Menschenlebens in den Vordergrund. Wenn ein Menschenleben in Gefahr ist, können alle Gesetze außer Götzendienst, Mord und Ehebruch unbeachtet bleiben.[35] Das Töten eines Tieres – wie z.B. durch das Schächten – ist eine große Verantwortung, welche deshalb besonders strengen Vorschriften unterliegt und nur durch einen beruflich und moralisch hochqualifizierten Menschen durchgeführt werden kann.[36] Die Schechita muss durch Menschenhand vollzogen werden, nicht durch eine automatische Einrichtung. Der Mensch selbst hat die Verantwortung zu tragen. Ebenso muss jede überflüssige Tierquälerei vermieden werden, wodurch der Tierschutz einen wichtigen Stellenwert einnimmt.[37]

Psychologie des Schlachtpersonals

Bekanntlich hat der Mensch, der mit Tötung, sogar wenn er nur mit der Tötung von Tieren zu tun hat, nur wenig Respekt vor dem Leben. Im Talmud heißt es dazu: *Der beste Metzger ist der Partner von Amalek.*[38] Das Schächten hingegen soll eine „heilige Handlung" sein, und der Schochet muss in jeder Hinsicht ein zuverlässiger, ehrenwerter Mensch sein.[39]

Fleischqualität

Die Tiere werden nur zum Zwecke der Fleischversorgung geschlachtet. Wenn Fleischqualität und seine Quantität nicht die höchste Stufe erreichen, so müssen weitere Tiere geschlachtet werden, damit das gewünschte Resultat erlangt wird. Beim Schächten ist der Ausblutungsgrad sehr hoch. Daher ist das Fleisch geschächteter Tiere länger haltbar. Blut leistet der Zersetzung Vorschub. Auch aus diesem Grunde ist das Schächten eine ideale Schlachtmethode.

35 Vgl. bJoma 82a.
36 Vgl. B.E. Jitzchak, *Sinche Tamim*, (Kommentar zu *Ohel Jitzchak*, vom Verfasser selbst geschrieben und erstmals 1818 veröffentlicht) Wilna 1885, S. 1.
37 Schulchan Aruch, *Even Haeser* 7, 1.
38 bKid 82a.
39 J.J. Grunwald, *The Shochet and Shechita in Rabbinic Literature*, Feldheim, New York 1955, S. 85.

Schächten und Tierschutz[40]

In den letzten hundert Jahren wurden Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Frage, ob das Schächten unbetäubter Tier eine Tierquälerei sei oder nicht, besonders diskutiert. Die meisten Physiologen vertreten dabei die Ansicht, das Tier verliere so schnell das Bewusstsein, dass von Tierquälerei nicht die Rede sein könne. Nichtsdestoweniger versuchten Tierschützer – meist aus sentimentalen Gründen – zu beweisen, dass das Schächten eine Tierquälerei sei. In einigen europäischen Staaten gelang es ihnen, Gesetze gegen das Schächten zu erwirken; diese wurden jedoch fast überall wieder aufgehoben. Das Schächten ist eine Schlachtmethode, die das Tier schont und nur minimale Schmerzen verursacht.[41] Schächten verursacht demnach weniger Schmerzen als andere Methoden.

Zusammenfassung medizinischer und moralischer Befunde beim Schächten

1. Bei der Beurteilung jeder Schlachtmethode ist zu beachten, dass jede Schlachtmethode Tierquälerei ist.
2. Die *Schechita* muss am lebenden und gesunden Tier vollzogen werden.
3. Durch das Schächten wird das Zentralnervensystem nicht direkt beeinflusst.
4. Während des Schächtens werden die Halsweichteile inklusive Luft- und Speiseröhre sowie Karotiden und Jugularvenen durchtrennt; das Rückenmark jedoch sowie die Vertebralarterien und Vertebralvenen bleiben dagegen intakt.
5. Die Hauptversorgung des Gehirns mit arteriellem Blut erfolgt durch die *Arteria maxilaris interna*, die ihr Blut hauptsächlich von den Karotiden erhält, zum Teil aber auch von einer Anastomose zwischen den Vertebral- und Okzipitalarterien. Wenn die Karotiden aber geschlossen sind, fließt Blut auch in umgekehrter Richtung, dass heißt von der Vertebralarterie in die Okzipitalarterie und dadurch auch ins Gehirn.
6. Bei der Unterbindung der Karotiden versorgt die Anastomose (unter Punkt 5 erwähnt) das Gehirn mit arteriellem Blut.
7. Bei der Unterbindung der *Karotiden* und der *Okzipitalarterien* erhält das Gehirn keine weitere arterielle Blutzufuhr.

40 I.M. Levinger, *Schechita im Lichte des Jahres 2000*, Jerusalem 1996, S. 23.
41 *Sefer haChinuch*, §451.

8. Nach dem Schächten fällt der Blutdruck rapide ab. Diese Änderung tritt am schnellsten in der *Arteria maxillaris interna* ein, dann in den anderen Zweigen des *Truncus brachiocephalicus* und langsamer in anderen Teilen des Kreislaufs.
9. Innerhalb von fünf bis sechs Sekunden fällt der gesamte Blutdruck im Körper so stark, dass er kein Blut mehr ins Gewebe stoßen kann.
10. Sofort nach dem Schächtschnitt kann in der *Arteria maxillaris interna* keine Blutströmung mehr nachgewiesen werden.
11. Daraus folgt, dass sofort nach dem Schächtschnitt das Gehirn keine arterielle Blutzufuhr mehr erhält.
12. Der Druck in den Gehirnvertrikeln fällt noch steiler ab als der in der *Arteria maxilaris interna.* Dies wird durch den Ausfluss aus den Jugularvenen ohne arterielle Zufuhr erklärt.
13. Die rapide Abnahme des Druckes im Gehirn führt zur Bewusstlosigkeit des Tieres.
14. Sofort nach dem Schächtschnitt verliert das EEG (Elektroenzephalografie) seinen spezifischen Charakter, kann jedoch für eine Weile noch registriert werden.
15. Das Registrieren des EEG nach der Schlachtung ist für alle Schlachtmethoden – sogar bei denen, durch die das Gehirn zerstört wird – typisch.
16. Das Gehirn – vor allem die kortikalen Regionen – verliert sehr rasch die normale Funktion.
17. Die Empfindlichkeit gegen Schmerz ist durch die Ablenkung des Tieres und die glatte Schnittfläche sehr reduziert.
18. Bis die Schmerzimpulse das Gehirn erreichen, ist dieses praktisch funktionsunfähig.
19. Die Schmerzempfindung von Tieren ist sehr schwer festzustellen, zumal wenn diese sich in unnatürlicher Position befinden.
20. Innerhalb von acht bis zehn Sekunden verliert das Gleichgewichtszentrum des stehend geschächteten Tieres seine Funktionsfähigkeit.
21. Beim liegenden Tier und ebenso beim stehenden Tier, dessen Hals gestreckt ist, klafft die Wunde auseinander, und das Ausbluten kann frei und ungehindert vor sich gehen, so dass die *Anoxia* des Gehirns noch schneller eintritt.
22. Das Schmerzzentrum liegt in der Großhirnrinde und ist deshalb empfindlicher gegen Sauerstoffmangel als das Gleichgewichtszentrum, das im Kleinhirn liegt.

23. Der *Cornealreflex* reagiert verschieden. Bei kleinen Wiederkäuern verschwindet er schneller als beim Rind.
24. Sofort nach dem Schächten tritt eine Ruhephase ein, die in keinem Fall weniger als zehn Sekunden dauert.
25. Herzaktivität sowie EKG können nach dem Schächtschnitt längere Zeit registriert werden.
26. Sofort nach dem Schächten werden tiefe Atemzüge beobachtet. Diese tiefen Atemzüge werden von einem Zustand der Ruhe abgelöst, dem wieder einzelne tiefe Atemzüge folgen. Während der tiefen Atmung kann kein Verbrauch von Sauerstoff festgestellt werden.
27. Der Ausblutungsgrad beim Schächten ist optimal. Die anhaltende Herztätigkeit sowie die tiefen Atemzüge begünstigen das Ausbluten des Tieres.
28. Das Tier ist sich des nahen Todes nicht bewusst; es erkennt auch nicht die Dienlichkeit der Schlachtinstrumente.
29. Das Tier erleidet weder vor noch während oder nach dem Schächtschnitt irgendeinen psychischen Schmerz.
30. Im Vergleich zu anderen Schlachtmethoden verursacht das Schächten mindestens ebenso wenig Schmerzen wie jedes andere gute Schlachtverfahren.

Beurteilung des Schächtens als Schlachtmethode[42]

Wenn das Schächten richtig ausgeführt wird, kann es als eine ideale Schlachtmethode angesehen werden. Damit das Schächten richtig durchgeführt und den Anforderungen des Tierschutzes gerecht wird, müssen folgende Punkte beachtet werden:

1. Das Schächten darf nur durch einen geschulten und erfahrenen Schochet vollzogen werden. Für ihn gelten folgende Bedingungen: a) Der Schnitt muss sofort nach dem Niederlegen getätigt werden. b) Der Schochet muss passende, scharfe und genügend lange Instrumente besitzen, damit bei der Schnittdurchführung keine Schwierigkeiten eintreten können. c) Er muss mit den anatomischen Verhältnissen im Halsgebiet bestens vertraut sein, damit alle Blutgefäße durchtrennt werden. d) Er soll seine ersten Schlachtungen versuchsweise an toten oder betäubten Tieren vornehmen.

42 I.M. Levinger, *Schechita im Lichte des Jahres 2000*, Jerusalem 1996, S. 138.

2. Das Umlegen der Tiere muss mit Hilfe geeigneter Apparate geschehen. Je schneller die Vorbereitung durchgeführt wird und je schneller der Schnitt darauf folgt, desto besser.

Schächten und Betäubung

Die Betäubung der Tiere ist aus jüdischer Perspektive problematisch. Die Gegner des unbetäubten Schächtens argumentieren immer wieder, dass das unbetäubte Schächten nur eingeführt wurde, weil es zu jener Zeit keine Betäubung gab. Dies trifft wegen folgender Gründe nicht zu:

1. Wir erwähnten schon, dass das Schächten an einem lebenden und gesunden Tier gemacht werden soll. Doch inwieweit ist ein betäubtes Tier wirklich gesund? Im Moment der Betäubung ist das Tier in einem Komazustand, von dem es *wahrscheinlich* aufwachen würde, falls es nicht geschächtet wird.

2. Es stimmt, dass die meisten Tiere nach einer Betäubung aufwachen würden. Aber im Sinne der Halacha ist das Tier im Moment der Betäubung nicht gesund. Statistische Werte dienen hier nicht als Gegeneinwand, da das Tier im Moment des Ausführens des Schächtens leben muss. Diese statistischen Werte stimmen für einen Operationssaal, wo die Narkose unter genauer Kontrolle steht. Für die Bedingungen im Schlachthof, wo die Absicht doch das Töten der Tiere ist, gelten jedenfalls andere Bedingungen.

3. Bestimmte pathologische Veränderungen machen das Tier für den Koschermarkt untauglich. Welche Veränderungen aus der Betäubung resultieren können, vermögen wir nicht zu sagen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass z.B. Knochenbrüche oder andere Verletzungen vom Fallen verursacht werden. Wenn ein Tier umgefallen ist, wird der Gesundheitszustand durch das Aufstehen und das Gehen halachisch geprüft. Da das Tier in der Zwischenzeit geschächtet wurde, können wir nicht sagen, ob es aufgestanden war.

4. Verschiedene Manipulationen dürfen am Tier nicht vor und sogar nach dem Schnitt gemacht werden, denn diese könnten den Blutausstoß verhindern.

Wenn alle diese Befürchtungen in Betracht gezogen werden, wird deutlich, dass die Betäubung vor dem Schächten nicht in Frage kommt.

5. Trefot – religiöse Fleischbeschau[43]

Nach dem Schächten wird eine pathologisch-anatomische Untersuchung durchgeführt. Häufig wird noch vor der Schlachtung eine Untersuchung vorgenommen, die feststellen soll, dass beim Tier vor der Schlachtung keine Krankheitszeichen aufzufinden sind und dass sein Fleisch nicht gesundheitsschädigend ist. Im Judentum gibt es aber auch nach dem Schächten noch einmal zwei religiöse Fleischbeschauen, die eine führt der Tierarzt oder der Fleischbeschauer durch, die andere der Schochet. Aus praktischen Gründen wird häufig die rituelle Beschau vor der medizinischen vorgenommen, obschon die umgekehrte Reihenfolge erwünscht wäre. Gemäß der jüdischen Tradition deuten bestimmte Befunde darauf hin, dass das Tier nicht weiter gelebt hätte; es wird deshalb als „*Trefa*" bezeichnet.[44]

Generell wird in der Halacha der Maßstab für *Trefot* als objektiv angesehen und ist unabhängig vom medizinischen Zustand des Tieres. Ebenso ändern sich die Regeln der Trefot mit der Entwicklung der Medizin nicht. Nach Maimonides beträgt die Gesamtzahl der Trefot siebzig.[45] Andere Autoren fügen noch einige hinzu. Die Klassifikation der *Trefot* kann nach verschiedenen Gesichtspunkten erfolgen. Es besteht die Möglichkeit, sie nach den Organsystemen oder nach der Art der Schäden einzuteilen. Gemäß der Form der Schäden unterscheiden wir acht Typen von *Trefot*:[46] *Derussa* (von einem Raubtier überfallen), *Nekuwa* (Durchbohrung), *Chasura* (Nichtvorhandensein), *Netula* (Unvollständigkeit infolge eines Eingriffs), *Kerua* (Fleischriss), *Nefula* (Sturz), *Pesuka* (Durchtrennung) und *Schwura* (Fraktur). Es besteht die Möglichkeit, die *Trefot* nach der Zeit ihrer Entstehung und nach der Art und Weise ihres Auftretens einzuteilen, in *Trefot*, die angeboren sind und in solche, die durch Unfälle oder Krankheiten entstanden sind.

Häufigkeit der Trefot

Über die Häufigkeit der *Trefot* wurden in israelischen Schlachthäusern Nachforschungen angestellt. Dabei stellte sich heraus, dass die Quote um 15 - 30% beim Vieh und um 4% bei Geflügel liegt. Diese variiert nach Art der Tiere und deren Alter. Beim Vergleich dieser Zahlen mit denen, die in der Literatur zu finden

43 Vgl. Schulchan Aruch, *Jore Deah*, 29-61.

44 *Trefa* bedeutet: Obwohl ordnungsgemäss geschlachtet wurde, ist das Fleisch halachisch noch ungeeignet für den Verbrauch, vgl. dazu auch bChul 42a und bChul 57b.

45 Vgl. Maimonides, MT, *Hilchot Schechita*, 10, 9.

46 Vgl. bChulin 43a.

sind, sieht man, dass die Anzahl der *Trefot* heute geringer ist. Dies bedeutet, dass die Tiere heute gesünder sind.

Häufigste Trefotarten

Im jüdischen Gesetz spielt die Zustandsbewahrung (*Chasaka*) eine große Rolle. Ein Stück lebendigen Tieres ist während seines Lebens zum Genuss verboten. Es wird erst dann zum Verzehr erlaubt, wenn an ihm ein vorschriftsmäßiges Schächten vorgenommen wurde. Entsteht beim Schächten ein Zweifel, bleibt der verbotene Zustand bestehen. Wenn das Tier hingegen vorschriftsmäßig geschlachtet ist, bleibt es zum Genuss erlaubt, es sei denn, es wird ein Fehler gefunden.[47] Liegt bezüglich des Fehlers ein Zweifel vor, ist das Tier erlaubt. Dementsprechend müsste das Tier auf Fehler gar nicht untersucht werden. Das gilt mit Ausnahme der Fehler, die sehr häufig auftreten.

Aus diesem Grunde und auch aus anderen Motiven wurde schon sehr früh die Untersuchung der Lunge beim Wiederkäuer vorgeschrieben.[48] Da heute sehr oft Fremdkörper in der Haube (Vormagen) gefunden werden, muss auch die äußere Fläche dieses Magenstückes regelmäßig untersucht werden. Je nach Ort und Zeit werden auch andere Untersuchungen vorgenommen. Beim Großvieh finden wir die häufigsten *Trefot*-Verklebungen der Lunge und Fremdkörper in der Haube.[49] Beim Kleinvieh tritt lediglich die Verklebung der Lunge relativ häufig auf. Beim Geflügel sind die folgenden *Trefot* verhältnismäßig häufig:[50] a) Veränderungen der Lunge infolge Geflügelkrankheiten. b) Veränderungen im Intertarsalgelenk und dessen Sehnen. Diese werden häufig durch das Mästen hervorgerufen. c) Knochenbrüche, durch mangelnde Vorsicht beim Transport verursacht. d) Schäden an Kropf und Magen, ausgelöst durch Fremdkörper sowie Verletzungen der Speiseröhre durch das sogenannte „Stopfen" der Gänse.[51] In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass veterinärmedizinische Behandlungen[52] wie Operationen, Impfungen usw. häufig zu *Trefa*-Schäden führen können. Oft ist die Schuld dafür der Unwissenheit der behandelnden Personen zuzuschreiben.

47 Vgl. bChulin 9a.
48 Vgl. Schulchan Aruch, *Jore Deah*, 35-39.
49 Vgl. I.M. Levinger, *Modern Kosher food production from animal source, Ins. for agricultural Res. according to the Tora*, Jerusalem 1985, S. 310.
50 Ebd., S. 312.
51 Ebd., S. 355.
52 Ebd., S. 313 u. S. 318.

Die Ätiologie der Trefot und deren Vermeidung
Was die häufigsten Trefot betrifft, kennen wir heute ihre meisten Ursachen und können dieselben bei richtiger Behandlung wenigstens teilweise vermeiden.

Fremdkörper in der Haube
Rinder sind bekanntlich nicht sehr wählerisch in ihrer Nahrungsaufnahme. Sie verschlingen jeden Fremdkörper, der sich in ihrer Nahrung befindet. Diese Fremdkörper – oft handelt es sich um Nägel, Drähte und ähnliches – verletzen die Schleimhaut der Haube und dringen schließlich in die Wand ein. Schäden dieser Art können vermieden werden, wenn man bei der Vorbereitung des Futters die nötige Vorsicht walten lässt. In verschiedenen Ställen werden heute über den Futterkrippen starke Magnete angebracht. Einige Ärzte raten sogar dazu, den Tieren mit dem Futter einen Magnet zuzuführen. Eventuell verschluckte Eisenstücke werden vom Magneten angezogen, haften an ihm, und das Ganze kann nach der Schlachtung entfernt werden.

Verklebung der Lunge
Die Verklebung der Lunge (*Sircha*) kann entweder zwischen Teilen der Lungenhäute oder zwischen der Lungenhaut und der Brusthaut (*Pleura*) auftreten. Sie ist gewöhnlich eine Folge von Lungenentzündung oder Brustfellentzündung. In früheren Zeiten war die Hauptursache solcher Verklebungen die Tuberkulose. Seitdem die Rindertuberkulose praktisch ausgerottet ist, liegen die Ursachen an anderen Entzündungen, die noch nicht hinreichend erforscht sind. Untersuchungen in verschiedenen Betrieben zeigten, dass dort, wo Jungtiere mit Milchersatz gezüchtet oder rasch entwöhnt werden, mehr Trefot bei Jungtieren festzustellen ist als in Betrieben, in denen die Jungtiere Milch saugen und natürlich entwöhnt werden. Zur Bekämpfung der Lungenverklebungen werden folgende Maßnahmen vorgeschlagen:

a) Langsame Entwöhnung der Kälber
b) Besonderen Schutz gegen Kälte während der Entwöhnungsperiode
c) Radikale Behandlung jeder Erkrankung des Respirationsapparats

Andere Trefotarten bei Vieh
Wie schon früher erwähnt, sind die anderen Arten der Trefot relativ selten. Die meisten von ihnen können in folgenden Kategorien eingeordnet werden:

1. Veränderungen, die auf Vererbung zurückzuführen sind. Wahrscheinlich gehören zu dieser Kategorie die Trefot, die durch Vermehrung oder Verminderung der Lungenläppchen entstehen.

2. Veränderungen, die durch Störungen während der embryonalen Entwicklung verursacht werden, wie überzählige Gliedmaßen, doppelte Organe etc. In diesem Bereich betreibt die Humanmedizin Forschungen großen Ausmaßes.

3. Veränderungen infolge von Krankheiten und medizinischer Behandlung. Prinzipiell sollen Krankheiten immer möglichst rasch behandelt werden. In der Phase, in der die Krankheit sich zu einem chronischen Leiden entwickelt, bildet sich rasch neues Gewebe, das häufig zu Trefa führt. Während der medizinischen Behandlung und während der Anwendungen prophylaktischer Heilmittel soll man die Entstehungsmöglichkeiten einer Trefa nicht außer Acht lassen.

Veränderungen in den Geflügellungen

Wie schon erwähnt wurde, werden beim Geflügel die meisten Trefot durch Veränderungen im Respirationsapparat hervorgerufen. Viele dieser Tiere werden heute bei der medizinischen Fleischbeschau konfisziert. Andere sind Trefa, obgleich sie aus medizinischer Sicht unschädlich sind.

Als Ursache der *Trefot* sind folgende Krankheiten festzustellen:

a) Marek und Geflügelleucosis. Meistens werden bei diesen Krankheiten krebsähnliche Gebilde auf der Lunge, der Niere, den Gonaden und bei älteren Tieren auch auf der Leber festgestellt.

b) Pasteurellosis der Truthähne. Diese Krankheit wird durch die Pasteurella multicida verursacht. Der genannte Erreger befindet sich fast in jedem Stall. Die Krankheit kann durch gute hygienische Maßnahmen mindestens stark reduziert werden.

Veränderungen im Intertarsalgelenk

Viele Veränderungen können im Interarsalgelenk, und vor allem in den Muskelsehnen seiner Nachbarschaft angetroffen werden:[53]

a) *Tendovaginitis.* Bei daran erkrankten Vögeln werden äußerlich Schwellungen am Gelenk beobachtet. Bei postmortaler Untersuchung werden Verklebungen zwischen den Sehnen und dem umliegenden Gewebe sichtbar. Solange die Sehne in ihrer ganzen Länge verfolgt werden kann, ist das Tier nicht Trefa. Die genannte krankhafte Erscheinung wird durch widernatürliches Stehen der Tiere verursacht. Die befällt hauptsächlich Tiere, die in Käfigen aufgezogen werden.

53 Vgl. dazu I.M. Levinger, *Modern Kosher Food Production from Animal Source*, Jerusalem 1985 [Hebraisch], S. 344.

b) *Ruptur der hinteren Sehne.* Bei schwerem Geflügel, hauptsächlich bei Hähnen, werden Rupturen der hinteren Sehne beobachtet. Sie sind die Auswirkung starker Mästung. Das Gewicht der betreffenden Tiere steigt rapider als es die Stärke ihrer Sehnen zulassen. Diese Tatsache ist unerwünscht, in der Biologie auch bekannt, kann allerdings nicht korrigiert werden.

Eine andere Veränderung zeigt sich in einem seitlichen Wegrutschen der Sehnen. Sie wird meist durch falsche Ernährung ausgelöst, z.B. durch Manganmangel. In letzter Zeit findet man zerrissene Sehnen, an denen man statt Sehnengewebe Bindegewebe antrifft. Die zerfallene Sehne ist deutlich erkennbar. Genaue Forschungen ergaben, dass diese Veränderung durch ein bestimmtes Virus verursacht wird. Ob die Infektion bereits im Ei erfolgt oder erst beim Küken, muss noch geprüft werden.

Entfernen der Federn, Abziehen der Haut und Herausnehmen der inneren Organe

Die allgemeinen Vorschriften der Hygiene sind auch bei Juden die Leitfäden für die gesamte Fleischbearbeitung.
Die drei folgenden Vorschriften gelten besonders für das Rupfen (wenn es sich um Geflügel handelt), für das Abhäuten und für das Ausweiden:

1. Ungestörtes Ausbluten. Während des Ausblutens und solange die anoxischen Reflexbewegungen anhalten, dürfen am geschlachteten Tier keine Handlungen (Abhäuten, Federrupfen usw.) vorgenommen werden. Insbesondere muss während dieser Zeit jede Manipulation, die den Blutausfluss behindern könnte, vermieden werden.

2. Das geschlachtete Tier darf nicht in heißes Wasser getaucht werden. Jede Anwendung von heißem Wasser muss bis nach dem Salzen unterbleiben. Als heiß gilt Wasser, dessen Temperatur mehr als 42°C beträgt. Daher kann die Federentfernung, die in nicht koscheren Betrieben mit Hilfe von heißem Wasser vorgenommen wird, in der koscheren Fleischbearbeitung nicht auf diese Weise durchgeführt werden.

3. Das Porschen. Vor der weiteren Fleischbearbeitung muss das Porschen vollzogen werden.

Das Rupfen des Geflügels bildet bis heute in der koscheren Geflügelbearbeitung eines der schwierigsten Probleme. Wie schon oben erwähnt, ist die Zuhilfenahme von heißem Wasser dabei nicht gestattet. Andere Methoden liefern nur Teillösungen, wie z.B. die Verwendung von kaltem Wasser[54] und chemischen Substanzen,[55] die ins Wasser gegeben werden. Eine Ideallösung steht uns noch nicht zur Verfügung; man ist noch auf der Suche nach ihr.

Bezüglich der Öffnung des Tieres und seines Ausweidens bestehen keine besonderen Vorschriften. Bei der Entnahme der inneren Organe sollen pathologische Veränderungen auf das Genauste untersucht werden. Sie können gegebenenfalls sowohl aus medizinischen wie auch aus rituellen Gründen den Genuss des Fleisches untersagen.

6. Das Porschen

Unter Porschen verstehen wir alle laut religiöser Vorschrift am Fleisch eines gesetzmäßig geschlachteten und gesetzmäßig kontrollierten Tieres durchzuführenden Handlungen: die Entfernung bestimmter Stücke und Adern, das Salzen des Fleisches sowie das Braten der Leber. Früher wurden diese Vorbereitungen durch die Hausfrau erledigt; heute befassen sich immer mehr Metzger damit.

Prinzipien des Porschens[56]

Drei Verbote der jüdischen Religion führen zur Notwendigkeit des Porschens: 1. Das Verbot des Genusses von Blut, 2. das Verbot des Genusses von *Chelew* (bestimmte Fettstücke) und 3. das Verbot des Genusses von *Gid Hanasche* (bestimmte Nerven). Um das Porschen verständlich zu machen, müssen wir die folgenden Erläuterungen erwähnen:

Das Verbot des Blutgenusses

In Deuteronomium 12,23 steht geschrieben: *Halte unerschütterlich daran fest, kein Blut zu essen, denn das Blut ist die Seele. Und du sollst nicht essen die Seele mit dem Fleische.* Praktisch ist es unmöglich, das ganze Blut aus dem Fleische zu entfernen, und so stellt sich die Frage: Welches oder wie viel Blut muss aus dem Fleische entfernt werden? Da es heißt: *denn das Blut ist die Seele*, sind unsere Weisen der

54 Vgl. dazu I.M. Levinger und R. Kathein, *The Plucking of Chicken after Immersion in Cold Water*, Br. Poult. Sci. 14, 217, 1973.

55 Vgl. dazu I. M. Levinger und I. Soroker, *The Use of a Chemical Agent to Facilitate Plucking in the Kosher Poultry Processing Plant*, Ref. Vet. 31, 36, 1974.

56 Vgl. dazu I.M. Levinger, *Modern Kosher Food Production from Animal Source*, Jerusalem 1985 [Hebraisch], S. 393.

Ansicht, dass es sich um das Blut handelt, das während der Schlachtung den Körper verlässt. Dieses Blut wird von unseren Gelehrten als *Blut der Seele* bezeichnet.

Die Halacha erwähnt zwei andere Gruppen von Blut:

1. Das *Dam Hatamzit*, das Blut, das aus den Organen leicht entfernt werden kann. Zu dieser Gruppe gehört das Blut, das im Herzen und in den großen Blutgefäßen zurückbleibt. Um dieses Blut zu entfernen, müssen die Herzkammern aufgeschnitten und bestimmte Blutgefäße beseitigt oder geöffnet werden.

2. Das *Dam haEwarim*. Das Blut der Organe. Dieses Blut ist prinzipiell nur dann verboten, wenn es als Blut in Erscheinung tritt, nicht solange es sich in den Organen befindet. Durch Kochen wird es vom Gewebe ausgeschieden. Um diese Blutausscheidung zu verhindern, wird die Prozedur des Salzens angewandt (siehe nächstes Kapitel). Dieses Verfahren bewirkt einerseits das Aufsaugen einer bestimmten Blutmenge und andererseits eine Denaturierung des Eiweißes. Letzter Vorgang verschließt die Blutgefäße und verhindert ein weiteres Austreten von Blut aus dem Fleisch.

Die Leber enthält viel Blut. Die Rabbinen definierten die Leber als fast *ganz aus Blut beschaffen*.[57] Sie muss deshalb eingeschnitten werden und über Feuer gebraten werden. Eine derartige Behandlung begünstigt sowohl die Schließung der Blutgefäße wie auch das Ausfließen des Blutes. Die Prozedur des Bratens auf offenem Feuer kann natürlich auch bei anderen Organen angewandt werden; bei der Leber jedoch genügt das Salzen alleine nicht.

Nach den angeführten Entblutungsverfahren (inklusive Braten oder Salzen) darf das Fleisch gekocht werden. Das Verbot des Blutgenusses gilt nur für das Blut von Wiederkäuern und Geflügel, nicht aber für das von Fischen.

Das Verbot des Genusses von Chelew (= bestimmte Fettstücke)

In Leviticus 7,23 steht geschrieben: *Um das Unschlitt von Rind, Schaf und Ziege dürft ihr nicht essen.* Verschiedene Fettstücke, besonders jene, die früher, als noch Opfer dargebracht wurden, auf dem Altar verbrannt worden sind, sind verboten. Einige dieser Fettstücke sind so genannte *Chelew*-Stücke: Sie bilden jenes Fett, das im großen Netz eingebettet ist, die Magen und teilweise auch den Darm bedecken. Hinter dem Bauchfell liegend, die Nieren und als Fettstränge die Hüften "polsternd" bedeckend, sind sie die wichtigsten *Chelew*-Stücke.

Das Entfernen dieser Fettstücke erfordert eine große Geschicklichkeit, besonders wegen der zu entfernenden Quantitäten. Das ist Sache eines Fach-

57 Vgl. Schulchan Aruch, *Jore Deah*, 73,1.

manns. Das Porschen nach den verbotenen Fettstücken muss nur bei Hauswiederkäuern vorgenommen werden, nicht bei Wild, Geflügel oder Fischen.

Das Verbot des Genusses von Gid Hanasche **(= Ischiasnerv)**

In Genesis 32,33 heißt es: *Darum essen die Kinder Israel nicht die Spann-'ader', die an der Hüftpfanne, bis auf den heutigen Tag.* Zur Erinnerung an den Kampf Jakobs mit dem Engel wurde der Genuss dieser "Ader" verboten. – Gemäß der Überlieferung handelt es sich um den Ischiasnerv, dessen Verzerrung oder Verletzung eine Lähmung von Muskeln im Fuß verursachen kann.[58]

Praktische Durchführung des Gesetzes[59]

Das Porschen basiert hauptsächlich auf mündlicher und praktischer Überlieferung. Nur die praktische Ausführung kann neben der theoretischen Übung die Vermittelung vom Lehrer zum Schüler ermöglichen. In den meisten Büchern wird versichert, dass es bezüglich des Porschens keine schriftlichen Unterlagen gäbe. Heute ist man bemüht, mit Hilfe von Modellen und Photographien wenigstens teilweise die Prozedur des Porschens zu veranschaulichen.

Die komplizierteste Arbeit beim Porschen erfordert das Hinterteil des Tieres. Dieser Umstand hat dazu geführt, dass die europäischen Juden den Verkauf der Hinterviertel der Wiederkäuer an Nichtjuden dem Porschen vorzogen, obwohl es auch Ortschaften gab, in denen das Porschen vollzogen wurde, denn das beste Fleisch befindet sich in diesem Teil. Die orientalischen Juden porschten die Tiere zwar, aber ihre Technik variierte von der der europäischen Juden.

In Israel hat man ein spezielles System des Porschens entwickelt. Es entspricht den Vorschriften der Halacha und ist einfach anzuwenden. Diese Methode wird als "Jerusalemer Porschen" bezeichnet. Wenn fachmännisch gearbeitet wird, gehen etwas 13 % des Fleisches der Hinterteile verloren.

58 Der Ischiasnerv muss ganz entfernt werden. Er hat besondere Bezeichnungen; er weist zwei Abzweigungen auf, einen tibialen, der das Schienbein versorgt und den fibularen, der seine Funktion im Bereich des Wadenbeines ausübt. Der tibiale Strang wird mit all seinen Verästelungen beseitigt, dem fibularen Strang werden nur Hauptzweige herausgeschnitten. Diese Vorschriften gelten nur für Wiederkäuer, ob es sich um Haustiere oder um Wild handelt, nicht aber für Geflügel.

59 Vgl. I.M. Levinger, *Modern Kosher Food Production from Animal Source*, Jerusalem 1985 [Hebräisch], S. 391.

8. Das Salzen

Ein besonderes Verfahren bei der rituellen Fleischvorbereitung ist das Salzen. Jedes Fleisch von Wiederkäuern und Geflügel, nicht jedoch von Fischen, muss diese Prozedur über sich ergehen lassen, bevor es gekocht oder gebraten wird. Eine Ausnahme bildet die Leber; sie muss vor dem Kochen geschnitten werden und auf offenem Feuer gebraten werden. Das Salzen besteht aus drei Einzelvorgängen: 1. Zuerst wird das Fleisch für die Dauer von 30 Minuten in Wasser getaucht;[60] 2. Danach muss das Fleisch von allen Seiten gesalzen werden[61] und in diesem Zustand eine Stunde lang auf einer geflochtenen oder durchlöcherten Ebene liegen; 3. Zum Schluss wird das Fleisch dreimal gründlich mit Wasser gewaschen. Das Salzen wird allgemein so durchgeführt, dass alle Seiten des Fleisches manuell mit Salz bestreut werden. In einigen Fabriken haben Maschinen diese Arbeit übernommen. Das maschinelle Verfahren ermöglicht eine bessere Kontrolle der Salzbestreuung, eine genaue Feststellung des Salz-Wassergehalts sowie eine Überprüfung, ob alle Oberflächen des Fleisches mit Salz bedeckt sind. Ein Problem bleibt offen: Da Salz hygroskopisch ist, saugt es Wasser aus der Luft, und dadurch ist das Streuen erschwert.

Das Fleisch muss eine Stunde in gesalzenem Zustand verbleiben. In den Fabriken wird es auf ein gelöchertes Transportband gelegt. Genau nach einer Stunde erreicht das Transportband eine Kippkante, und das Fleisch fällt in einen Wasserbehälter, in dem auch das erste Waschen vorgenommen wird. In vielen Betrieben wird vorher mittels einer Dusche die Oberfläche gespült, und das Fleisch muss dann noch in zwei Waschbecken gewaschen werden. Falls keine Dusche verwendet wird, wird das Fleisch in drei Bädern gewaschen.

Das Salzen muss innerhalb von 72 Stunden nach dem Schlachten stattfinden. Wenn aus irgendwelchen Gründen eine Verzögerung eintritt, kann das Fleisch abermals begossen werden, und bis zum Salzen können wiederum drei Tage verstreichen. Hinsichtlich gefrorenen Fleisches bestehen in der jüdischen Tradition unterschiedliche Auffassungen. Die Mehrheit der Gelehrten ist heute der Ansicht, dass die Zeit, in der sich das Fleisch in gefrorenem Zustand befindet, nicht in die drei Tage einzuberechnen ist. Daher ist Fleisch, das im Verlauf von drei Tagen nach der Schlachtung eingefroren worden ist, innerhalb von drei Tagen nach dem Auftauen zu salzen.[62]

60 Vgl. Schulchan Aruch, *Jore Deah*, 69,1.

61 Ebd. 69,4.

62 In der modernen Industrie spielt die Abkühlung des Fleisches eine wichtige Rolle. Da aber gefrorenes Fleisch nicht gesalzen werden soll, stellt sich die Frage: Welche Mindesttemperatur soll das Fleisch vor dem Salzen besitzen? Das israelische Rabbinat hat bestimmt, dass sowohl das Fleisch Fleisch wie auch das Wasser, in das es getaucht werden soll, eine Temperatur von

Resümee

Das Ethos der jüdischen Weltanschauung lehrt: Es ist die Aufgabe des Menschen, die Natur zu schützen. Der Mensch ist deshalb dahingehend zu erziehen, dass nicht alles Essbare in den Mund gelangen soll. Deshalb gehören Schutz der Tiere und die Erziehung des Menschen zu einem Wesen, der moralische und ethische Werte pflegt, zum Fundament der Tora. Die Bestimmungen über *Schechita* und *Kaschrut* liegen in diesem Denken begründet.

Fleisch wie auch das Wasser, in das es getaucht werden soll, eine Temperatur von mindestens 7 - 8° C haben soll. Für einige Kranke ist Natrium, für andere wiederum Chlor nicht bekömmlich. Da diese zwei Elemente Grundstoffe des Kochsalzes sind, wurden andere Salze als Ersatz vorgeschlagen, bei denen die hygroskopische Wirkung ähnlich ist. Auch wurde auf die Möglichkeit hingewiesen, das Fleisch in größeren Stücken zu salzen, damit das Salz nicht so tief eindringt.

Jüdischer Friedhof und staatliches Recht

von Wolfgang Wieshaider

Unweit des Bahnhofs Altona, im Hamburger Stadtteil Ottensen, steht das Einkaufszentrum *Mercado,* welches auch die Altonaer Bücherhalle beherbergt.[1] Es steht auf dem Grund des ehemaligen jüdischen Friedhofes von Ottensen.

Heinrich Heine
Sonnenaufgang [An Betty Heine, geb. Goldschmidt]
[…]
Hoch geehret fühlt sich die Sonne,
Die purpurgeborene,
Sie schmückt sich hastig,
Und hastig eilt sie über das Wasser,
Eilt in die Mündung der Elbe,
Stromaufwärts, Blankenes entlang,
Und sputet sich eifrig, und kommt noch zeitig
Nach Onkels Villa zu Ottensen,
Und findet noch, frühstückversammelt,
Alldort die schöne Tante
und den Oheim, den fürstlichen Mann,
[…][2]

Ottensen, einst jüdische Ansiedlung vor Hamburgs Toren, noch bei Heine wie selbstverständlich ins Gedicht eingewoben. Und heute?

Nicht einmal den Friedhof haben sie übrig gelassen, wie an so manch anderem Orte, keine Spur ist geblieben als die bewahrte Erinnerung, dass dort, wo Parkplatz und Einkaufszentrum dem Mammon zu Ehren errichtet, einst das Haus des Friedens, בית חיים, gewesen.

1 http://www.ottensen.de/reisefuehrer/ [12. 1. 2007].

2 Zitiert nach Heine, Heinrich: *Sämtliche Gedichte in zeitlicher Folge*, hgg. von Briegleb, Klaus, Frankfurt am Main Leipzig, Insel, 8. Aufl. 2004, S. 271-273 (S. 272).

Kurze Geschichte

Im Jahre 1663 war der Friedhof für achtzehn aschkenasische Familien aus Hamburg angelegt worden, die sich von der Altonaer jüdischen Gemeinde abzuspalten im Begriffe waren. Da die Stadt Hamburg die Errichtung nicht gestattet hatte, waren die Familien auf dänisches Hoheitsgebiet ausgewichen. Er blieb bis zur vom NS-Regime angeordneten Schließung im Jahre 1934 in Betrieb, wenn auch mit Unterbrechungen, weil die Stadt in der Pestzeit die Tore schließen lassen und den Juden Hamburgs ein innerstädtisches Areal für den Friedhof zugewiesen hatte.[3]

Von den etwa 4.000 Grabsteinen[4] ist keiner mehr erhalten, der Friedhof wurde 1942/43 für den Bau eines Hochbunkers planiert. Dank der Arbeit und des Interesses des späteren Hamburger Notars H. W. Hertz ist jedoch eine umfangreiche fotografische Dokumentation erhalten.[5] 175 Grabsteine (so Hertz) bzw. 47 Grabsteine (so die damalige Hochbauabteilung) aus dem 17. und 18. Jahrhundert habe man auf den (heute noch bestehenden) jüdischen Friedhof in Ohlsdorf gebracht.[6] Die umgestellten Grabsteine sind allerdings noch nicht wieder gefunden worden, weil auch der Ohlsdorfer jüdische Friedhof wenig später geschlossen und beschlagnahmt wurde und gegen Ende des Krieges gänzlich verwahrlost war.[7]

Auf Grundlage der erhaltenen Fotodokumentation konnte in den späten 1990-er Jahren im Einkaufszentrum eine Memorwand mit den Namen der auf dem Ottenser Friedhof Bestatteten errichtet werden.[8]

Umbettungen von Gebeinen betrafen nur wenige besondere Persönlichkeiten, wie einige Rabbiner und Verwandte von Heinrich Heine.[9]

Nach der Restitution des Friedhofsgeländes an die neue Hamburger jüdische Gemeinde verkaufte es diese.

Im Retrospekt urteilte das Hamburger OVG im Jahre 1992[10] daher wohl völlig zu Recht, dass der dritte Erwerber und seine Rechtsnachfolger nicht an halachische Fragen gebunden seien, wenn man den Fall isoliert betrachtet.

3 Lorenz, Ina & Berkemann, Jörg: Streitfall Jüdischer Friedhof Ottensen. Wie lange dauert die Ewigkeit. Studien zur jüdischen Geschichte Band 1, Dölling und Galitz, Hamburg 1995, S. 21 f.
4 Lorenz & Berkemann (FN 3) S. 23.
5 Lorenz & Berkemann (FN 3) S. 25, 149 ff.
6 Lorenz & Berkemann (FN 3) S. 151 f.
7 Lorenz & Berkemann (FN 3) S. 153.
8 Abgebildet auf http://www.mercado-hh.de/index.php?s=a&sc=a05&id=66 [12. 1. 2007].
9 Lorenz & Berkemann (FN 3) S. 152.
10 OVG Hamburg, Beschluss vom 9. 4. 1992, Bs II 30/92. In: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht (NVwZ) 1992, S. 1212-1214.

Wirft man demgegenüber die gesamte Lage der jüdischen Gemeinde und ihre dringlichen anderweitigen Sorgen ins Kalkül sowie den Umstand, dass jüdische Gemeinden eben aus halachischen Gründen Friedhöfe nicht veräußern (dürfen),[11] dann könnte diese Beurteilung vor dem zivilrechtlichen Hintergrund überschrittener rechtsgeschäftlicher Handlungsbefugnisse[12] vielleicht Anlass zu differenzierenden Überlegungen bieten.

Im Übrigen wurde etwas später der Bebauungsplan der Stadt geändert und das Gebiet als Mischgebiet ausgewiesen.[13]

Zur Halacha

Im dritten Kapitel des Traktates Semachot, das eine Art Trauerhandbuch darstellt, werden drei Arten von Gräbern beschrieben und danach unterteilt, ob sie verlegt werden dürfen und was dies für den Boden des bisherigen Grabplatzes bedeutet:

- Ein *gefundenes* Grab darf verlegt werden, und aus dem alten Grabplatz darf Nutzen gezogen werden – so schon in der Auslegung durch den Gaon von Wilna a.a.O.
- Ein bereits *bekanntes* Grab darf nicht verlegt werden, passiert dies dennoch, darf aus dem alten Grabplatz kein Nutzen gezogen werden.
- Ein *erworbenes* Grab[14] darf keinesfalls verlegt werden,[15] passiert dies dennoch, ist der Boden des alten Grabplatzes unrein.

Weiter unten wird der Verkauf des Weges, der zu einem Grabe führt, für nichtig erklärt. Um die Bedeutung eines Grabes und des Weges dorthin zu ermessen, wird anschließend eine Reihung angestellt: ein gewöhnlicher Privatweg

11 Vgl. dazu auch Vulpius, Axel: Verträge mit der Jüdischen Gemeinschaft in den neuen Ländern. In: NVwZ 1996, S. 759-765 (S. 764); vgl. den Friedhof in Großpetersdorf im Burgenland, der nach Umbettung der dort Bestatteten auf den Oberwarter Friedhof von der jüdischen Gemeinde Graz verkauft worden ist, dazu Baumgartner, Gerhard, Fennes, Anton, Greifeneder, Harald, Schinkovits, Stefan, Tschögl, Gert & Wendelin, Harald: „Arisierungen", beschlagnahmte Vermögen, Rückstellungen und Entschädigungen im Burgenland (Veröffentlichungen der Österreichischen Historikerkommission 17/3), Wien · München, Oldenbourg 2004, S. 174-176.

12 Vgl. Zilles, Hans & Kämper, Burkhard: Kirchengemeinden als Körperschaften im Rechtsverkehr – Voraussetzungen und Funktionsstörungen rechtswirksamer Betätigung. In: NVwZ 1994, S. 109-115; OLG Hamm, Urteil vom 7. 10. 1993, 2 U 82/93. In: NVwZ 1994, S. 205 f.; Autor: Spellenberg, Ulrich: Rz. 204 zu Vorbemerkung zu Art. 11 EGBGB. In: Rebmann, Kurt, Säcker, Franz Jürgen & Rixecker, Roland (Hg.): Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch, Band 10, München, C. H. Beck, 4. Aufl. 2006.

13 Lorenz & Berkemann (FN 3) S. 195.

14 Siehe Gen 23.

15 Siehe auch den Kommentar von R. Obadja von Bertinoro zu mOh 16,3: "דקנו מקומם "(weil sie die Plätze gekauft haben).

habe vier אמות (אמה מרובעת, rabbinisches Maß für eine Elle), ein öffentlicher sechzehn, ein Königsweg entziehe sich jeden Maßes, und auch ein Weg, der zu einem Grabe führt, entziehe sich jeden Maßes, so bBB 99b: und zwar wegen des Respektes für die Toten (bBB 100b).[16]

Ein Gefundenes gilt aber nur als solches und darf demgemäß verlegt werden, wenn es sich um ein einzelnes oder zwei nebeneinander liegende Gräber handelt (mOhal 16,3), und der Leichnam muss auch mit der ihn umgebenden Erde[17] umgebettet werden. Findet man dagegen drei Gräber, die sich im Abstand zwischen vier und acht אמות zueinander befinden, ist davon auszugehen, dass es sich um einen (vergessenen) Friedhof handelt. Da dieser als letzte Ruhestätte für die Toten gewidmet ist, dürfen die Gräber nicht verlegt werden. Damit diese friedhofsrechtlichen Vorschriften anwendbar werden, müssen die Gräber allerdings gleichzeitig gefunden werden (bNaz 65a). Deswegen besteht die Verpflichtung, weiter zu suchen, um das ganze Ausmaß des Friedhofes auszumachen.[18] Liegen die Gräber näher zueinander, ist demgegenüber bloß von einer vorübergehenden Begräbnisstätte auszugehen, die Gräber dürfen – samt der sie umgebenden Erde – verlegt werden (bBB 102a). Eine Umbettung von einer letzten Ruhestätte ist grundsätzlich nicht zulässig, nicht einmal von einem unwürdigeren in ein würdigeres Grab.[19] Eine Ausnahme wird nur bei Überführung in ein Familiengrab oder in das Land Israel gemacht. Wenn der Tote jedoch zunächst mit Absicht „vorübergehend" bestattet worden ist, darf er später, gleich wohin, umgebettet werden. Dagegen besteht eine Pflicht zur Umbettung, wenn die Ruhe des Toten gefährdet ist, etwa wenn eine Überschwemmung droht (Shulchan Aruch, Jore Dea, 363, 1-3, 7).[20] Als solche Gefährdungen haben Rabbiner allerdings bisweilen diverse profane Baumaßnahmen, z.B. Straßenverbreiterungen, unter diesen Tatbestand subsumiert,[21] sofern eine Änderung der betreffenden Pläne nicht zu verwirklichen gewesen ist, was immer die erste Aufgabe bleiben muss.

Wenn die Halacha also grundsätzlich vorschreibt, dass jüdische Friedhöfe auf Dauer bestehen sollen, mag das einen Interessenkonflikt mit der staatlichen

16 Vgl. auch bSanh 96b, wonach Gräber wertvoller seien als Königspaläste.

17 Siehe Gen 47,30.

18 Tos. zu bNaz 64b.

19 Siehe Dan 12,13: "ואתה, לך לקץ; ותנוח ותעמד לגרלך, לקץ הימין".

20 Vgl. staatlich-zivilrechtlich: Welser, Rudolf: § 531, Rz. 14. In: Rummel, Peter (Hg.), Kommentar zum Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuch, Wien, Manz, 3. Aufl. 2000.

21 Siehe nur die Nachweise und Verweise im Gutachten von Landesrabbiner Nathan Peter Levinson in Lorenz, Ina & Berkemann, Jörg: Streitfall Jüdischer Friedhof Ottensen 1663-1993. Texte und Dokumente, Studien zur jüdischen Geschichte Band 2, Dölling und Galitz, Hamburg 1995, S. 356-359 (S. 358).

Raumordnung erzeugen, zeigt sich gerade die jüngere Vergangenheit als Flächenfresserin. Sie muss schon notgedrungen Grünflächen freilassen, und dann noch Friedhöfe, die zwar ursprünglich am Rande des besiedelten Gebietes angelegt, aber mittlerweile von der fortschreitenden Urbanisierung (her)eingeholt worden sind und sich nunmehr oft im besten Baulande befinden.

Staatliches Bewahrungsinteresse

Bewahrungsinteresse ist aber nicht nur dem jüdischen Rechte inhärent, sondern bildet die Aufgabe des Denkmalschutzes, dem die Visualisierung der Geschichte, die Dokumentation des Vergangenen übertragen ist. Dieses Bewahrungsinteresse kann mitunter auch gegen (andere) jüdische Interessen stehen – wie sich auch am Verkauf des Geländes durch die jüdische Gemeinde zeigt –, manifestiert sich aber im Falle der jüdischen Friedhöfe vielfach parallel zu diesen.

Das staatliche Bewahrungsinteresse äußert sich regelmäßig in Denkmalschutz- und -pflegegesetzen, im konkreten Falle im Hamburgischen Denkmalschutzgesetz vom 3. Dezember 1973[22]. Dessen § 1 Abs. 1 definiert als hoheitliche Aufgabe, „die Kulturdenkmäler wissenschaftlich zu erforschen und nach Maßgabe dieses Gesetzes zu schützen und zu erhalten, sowie darauf hinzuwirken, dass sie in die städtebauliche Entwicklung, Raumordnung und Landespflege einbezogen werden."

Gegenstand des Denkmalschutzes und der Denkmalpflege sind aber jedenfalls Sachen (§ 2 leg. cit.), unbewegliche oder bewegliche, oder auch nur deren Überreste, „deren Erhaltung wegen ihrer geschichtlichen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Bedeutung oder zur Bewahrung charakteristischer Eigenheiten des Stadtbildes im öffentlichen Interesse liegt."

Leichname sind keine Sachen, die Personenschaft eines Menschen geht über seinen Tod hinaus, ist Ausfluss seiner menschlichen Würde, was in der Literatur wiewohl nicht unstrittig ist.[23] Doch ganz gleich, ob eine Leiche nun als Sache oder „(verdünnte) Person" gesehen wird, ihr rechtlicher Schutz kann nicht aus

22 Hamburgisches Gesetz- und Verordnungsblatt (HmbGVBl.) 1973, S. 466, zuletzt geändert durch das Gesetz vom 4. April 2006, HmbGVBl. 2003, S. 143.

23 Rixecker, Roland, § 12, Rz. 31-34. In: Rebmann, Kurt, Säcker, Franz Jürgen & Rixecker, Roland (Hg.): Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch, Band 1/1, München, C. H. Beck, 5. Aufl. 2006; Aicher, Josef: § 16, Rz. 28. In: Rummel (FN 20); Welser (FN 20) Rz. 13. Anderer Auffassung Spielbüchler, Karl: § 285, Rz. 3. In: Rummel (FN 20); nach Eccher, Bernhard: Privatrechtliche Verhältnisse bei komplexen Funden. In: Höpfel, Frank, Platzer, Werner & Spindler, Konrad (Hg.): Der Mann im Eis, Band 1, Bericht über das Internationale Symposium 1992 in Innsbruck, Innsbruck, Eigenverlag der Universität 1992, S. 36-42 (S. 37), soll sich durch zunehmenden Zeitablauf der Persönlichkeitscharakter verlieren und dagegen der Sachcharakter verstärken.

dem Sachenrecht, sondern muss aus dem allgemeinen Persönlichkeitsrecht ableitet werden, welches über den Tod hinaus fortwirkt.[24] Über Grad und Dauer dieser von der Literatur eben auch nicht ganz einhellig gesehenen Würdeverlängerung gleich ein wenig mehr.

Im Allgemeinen wird darum eine denkmalschutzrechtliche Unterschutzstellung menschlicher Skelette, die auf einem Friedhof zur letzten Ruhe bestattet worden sind, regelmäßig ausgeschlossen sein.[25]

Nicht ausgeschlossen ist dagegen die Unterschutzstellung eines Friedhofes ob seiner gegenständlichen Teile, also der Gräber und Grüfte, oder auch nur bestimmter Grabsteine oder Kleindenkmäler. Darauf nimmt auch ausdrücklich § 29 Abs. 2 Hamburgisches Bestattungsgesetz vom 14. September 1988[26] bei der Regelung des Ablaufes von Rechten nach der gesetzlichen Ruhezeit von 25 Jahren an denkmalgeschützten Grabstätten Bezug.

Das Hamburger Denkmalwesen ist seiner Ausgestaltung nach als eher umnutzungsfreundlich einzustufen,[27] was allerdings im konkreten Fall nur einen Anhaltspunkt auf die bezügliche Rechtspraxis geben mag. Eine Erhaltung der Botschaft des Denkmals steht dabei im Zentrum, soll aber nicht auf „historisch zufällige[…] Nutzungsformen verengt“[28] werden. Unter diesen Gesichtspunkten, die eben nur vergleichsweise und nicht mehr qua sachlicher Zuständigkeit herangezogen werden, könnte der letztlich gefundene Weg einer Gedenkstätte als vertretbare Lösung des Konflikts um die überirdische Nutzung des betreffenden Raumes angesehen werden: „Den Toten, die auf dem Jüdischen Friedhof zu Ottensen beerdigt wurden, gelte unsere Erinnerung“, steht dort einleitend geschrieben.[29] Die Toten hat man entgegen dem gut begründeten Gutachten des Landesrabbiners Nathan Peter Levinson nicht umgebettet, sondern dem

24 Kopetzki, Christian: Der menschliche Leichnam im privaten und öffentlichen Recht Österreichs und der BRD. In: Stefenelli, Norbert (Hg.): Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten, Wien · Köln · Weimar, Böhlau 1998, S. 862-872 (S. 862 f.); vgl. dazu Eisenberger, Iris: Postmortaler Grundrechtsschutz am Beispiel des Persönlichkeitsschutzes. In: Eisenberger, Iris, Golden, Iris, Lachmayer, Konrad, Marx, Gerda & Tomasovsky, Daniela (Hg.): Norm und Normvorstellung. Festschrift für Bernd-Christian Funk zum 60. Geburtstag, Wien · New York, Springer 2003, S. 175-183.

25 Vertreten wird allerdings auch, dass menschliche Skelette unter den Denkmalbegriff subsumierbar sind, wenn sie mit einem Denkmal (Kleidung o.ä.) eine Einheit bilden, so Weber, Karl: Eine Mumie als Denkmal. In: Höpfel, Platzer & Spindler (FN 23) S. 50-55 (S. 51 f.) unter Berufung auf das Erkenntnis des österreichischen Verfassungsgerichtshofes Slg. 4680/1980.

26 HmbGVBl. 1988, S. 167.

27 Siehe Leisner, Walter G.: Denkmalgerechte Nutzung. Ein Beitrag zum Denkmalbegriff im Recht des Denkmalschutzes unter besonderer Berücksichtigung der Lage in Hamburg (SÖR 892), Duncker & Humblot, Berlin 2002, S. 157-160.

28 Ibidem S. 105.

29 http://www.mercado-hh.de/index.php?s=a&sc=a05&id=66 [12. 1. 2007].

Gutachten des Jerusalemer Oberrabbiners Itzhak Kolitz folgend, ihre Gräber überplattet.[30]

Störung der Totenruhe

„§ 168 dt. StGB[31]. (1) Wer unbefugt aus dem Gewahrsam des Berechtigten den Körper oder Teile des Körpers eines verstorbenen Menschen, eine tote Leibesfrucht, Teile einer solchen oder die Asche eines verstorbenen Menschen wegnimmt oder wer daran beschimpfenden Unfug verübt, wird mit Freiheitsstrafe bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft.
(2) Ebenso wird bestraft, wer eine Aufbahrungsstätte, Beisetzungsstätte oder öffentliche Totengedenkstätte zerstört oder beschädigt oder wer dort beschimpfenden Unfug verübt.
(3) Der Versuch ist strafbar."[32]

Nicht um die strafbare Handlung als solche soll es hier in erster Linie gehen, sondern um die Wertung, welche der Gesetzgeber mit Blick auf den Leichnam eines Menschen, auf Teile davon und auch auf die – im Zusammenhang mit einem jüdischen Friedhof irrelevante – Asche eines verstorbenen Menschen vorgenommen hat. Könnte die „Wegnahme" noch irgendwie als eine Art Vermögensdelikt angesehen werden, so weist das Tatbestandsmerkmal des beschimpfenden Unfuges deutlich in eine andere Richtung. Weist in Richtung der Würde des Menschen, die auch dem toten Menschen zukommt und strafrechtlich geschützt ist. Der überwiegenden Auffassung zufolge schützt § 168 dt. StGB (freilich zunächst) das allgemeine Pietätsempfinden der Gesellschaft und dann das über den Tod hinaus nachwirkende Persönlichkeitsrecht des Menschen.[33] Ob

30 Siehe die umfassende Dokumentation bei Lorenz & Jörg Berkemann (FN 21) S. 356-368.

31 Neubekanntmachung vom 10. 3. 1987, BGBl. I S. 945, 1160, in der seit 1. 1. 1999 geltenden Fassung, zuletzt geändert durch Art. 22 Zweites JustizmodernisierungsG vom 22. 12. 2006, BGBl. I S. 3416.

32 Ganz ähnlich ist die Rechtslage etwa auch in Österreich: „§ 190 östr. StGB. (1) Wer einen Leichnam oder Teile eines Leichnams oder die Asche eines Toten einem Verfügungsberechtigten entzieht oder aus einer Beisetzungs- oder Aufbahrungsstätte wegschafft, ferner wer einen Leichnam misshandelt oder einen Leichnam, die Asche eines Toten oder eine Beisetzungs-, Aufbahrungs- oder Totengedenkstätte verunehrt, ist mit Freiheitsstrafe bis zu sechs Monaten oder mit Geldstrafe bis zu 360 Tagessätzen zu bestrafen. (2) Wer Schmuck von einer Beisetzungs-, Aufbahrungs- oder Totengedenkstätte entfernt, ist mit Freiheitsstrafe bis zu drei Monaten oder mit Geldstrafe bis zu 180 Tagessätzen zu bestrafen." BGBl. 1974/60, zuletzt geändert durch BGBl. I 2006/56.

33 Siehe Stellpflug, Martin H.: Der strafrechtliche Schutz des menschlichen Leichnams. Eine rechtsvergleichende Studie zur strafrechtlichen Beurteilung von Handlungen am menschlichen Leichnam in der Bundesrepublik Deutschland, Großbritannien und der Republik Österreich, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996, S. 35 und 112; Lenckner, Theodor: Vorbemerkungen zu den §§ 166

und wann Pietätsgefühle in diesem Sinne erlöschen sollen, ist ebenso umstritten.[34] Dies wird in Allgemeinheit insbesondere bei Mumien oder Moorleichen diskutiert. Prominentester Fall aus jüngerer Vergangenheit ist wohl der so genannte „Mann vom Hauslabjoch"[35]. In diesem Kontext wird in der Literatur ausgeführt, dass auch einer derart alten Leiche Pietät entgegen gebracht werden müsse, auch wenn Angehörige auf keinen Fall mehr leben können. Eine Unterscheidung nach dem Alter sei abzulehnen, solange eine entsprechende Körperlichkeit bestehe, weil sich der Sinn der (staatlichen) Bestattungsvorschriften am Verfallsprozess des Toten bemesse. Der Tatbestand der Störung der Totenruhe[36] biete keinen Anhaltspunkt für eine „Verdünnung des Anspruchs durch Zeitablauf". Dieser sei rückzubinden an die „sittlichen und religiösen Vorstellungen, die über den einem Toten geschuldeten Respekt bestehen."[37]

Ebenso umstritten ist, ob nur vollständige bzw. als solche erkennbare Körper taugliches Tatobjekt sein können.[38] Da auch der Asche entsprechender strafrechtlicher Schutz zukommt und bei ihr nicht wirklich von Vollständigkeit oder Erkennbarkeit gesprochen werden kann, sollte dies auch ein Argument für einen auf Leichenteile erweiterten Schutz sein. Selbst wenn diese Frage im strafrechtlichen Kontext strittig bleibt, für die Auslegung des Bestattungsrechtes ist sie irrelevant.[39]

Strafbarkeit besteht im Übrigen nicht, wenn Rechtfertigungsgründe vorliegen. Eine Einwilligung des Verstorbenen – hier geht es in der Praxis vor allem um Transplantationen – wird als solche gesehen.[40] In eventu ist eine Einwilligung Angehöriger hier von Relevanz. Und hiebei macht einen entscheidenden Unterschied, welcher Schutzzweck dem § 168 dt. StGB unterstellt wird. Da ein allgemeines Pietätsempfinden auf die Nachwelt abzielt, ist eine Willensäußerung des Verstorbenen nur von Belang, wenn von einem Fortwirken des Persönlichkeits-

ff., Rz. 2. In: Schönke, Adolf & Schröder, Horst: Strafgesetzbuch, München, C. H. Beck, 27. Aufl. 2006, mit weiteren Nachweisen; zur österreichischen Rechtslage Foregger, Egmont: Vorbemerkungen zu §§ 188-191, Rz. 5 und § 190, Rz. 1. In: Höpfel, Frank & Ratz, Eckart (Hg.), Wiener Kommentar zum Strafgesetzbuch, Wien, Manz, 1.-68. Lfg., 2. Aufl. 2006.

34 Stellpflug (FN 33) S. 10; Rixecker (FN 23) Rz. 36.

35 Siehe oben FN 23.

36 § 190 östr. StGB entspricht § 168 dt. StGB.

37 Höpfel, Frank: Rechtliche und ethische Aspekte des Umganges mit menschlichen Mumien. In: Stefenelli (FN 24) S. 739-742 (S. 740).

38 Stellpflug (FN 33) S. 13; Lenckner, Theodor: § 168, Rz. 3. In: Schönke & Schröder (FN 33).

39 VGH München, Beschluss vom 21. 2. 2003, 4 CS 03.462. In: Neue juristische Wochenschrift (NJW) 2003, S. 1618-1621; dazu Finger, Thorsten & Müller, Philipp: „Körperwelten" im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und Menschenwürde. In: NJW 2004, S. 1073-1077 (S. 1074).

40 Stellpflug (FN 33) S. 34 ff.; Lenckner (FN 38) Rz. 8.

rechtes und der Menschenwürde als Schutzzweck der Norm auszugehen ist.[41] Eine zivilrechtliche Verfügungsmöglichkeit über den Leichnam leitet sich, wie oben angedeutet, jedenfalls aus dem allgemeinen Persönlichkeitsrechte ab[42] und wird zudem regelmäßig von öffentlich-rechtlichen Beschränkungen, wie eben dem Bestattungsrechte, verdrängt.[43] Wo private Gestaltungsbefugnisse bleiben, wie vor allem hinsichtlich der Wahl von Bestattungsart und -ort, richten sich diese nach ausdrücklichen oder erschließbaren Willenserklärungen des Toten, ansonsten seiner Angehöriger.[44]

Bei Bestattung auf einem jüdischen Friedhof geht nun der Verstorbene ganz grundsätzlich von der Bestandsgarantie desselben aus. E contrario ist daher anzunehmen, dass er in eine Umbettung erschließbarer Weise nicht einwilligt, außer wenn diese eben halachisch gerechtfertigt ist. Es geht also in diesem Fall nicht in erster Linie um den Schutz der Religion der Allgemeinheit, sondern des Einzelnen, d.h. seines Willens als Nachwirkung des Persönlichkeitsrechtes bzw. der Menschenwürde.

Bestattungsrechtliche Schließung eines Friedhofes

Freilich kann die Totenruhe im Sinne des § 168 dt. StGB nur gestört werden, wenn überhaupt eine Totenruhestätte im rechtlichen Sinne vorhanden ist. Das ist bei ehemaligen, als solche nicht mehr bestehenden Friedhöfen nicht der Fall. Deshalb ist nunmehr das Recht der Schließung eines Friedhofes zu beleuchten. In diesem Zusammenhang ist zunächst zwischen Außerdienststellung und Entwidmung zu unterscheiden.

Außerdienststellung meint, dass keine weiteren Toten mehr bestattet werden, der Friedhof als solcher aber bestehen bleibt[45] – dabei ist auch kein grundsätzlicher Interessenkonflikt mit der Halacha auszumachen.

Unter Entwidmung ist dagegen die Auflassung eines Friedhofes zu verstehen. Nach vorangehender Außerdienststellung wird das Gelände nach Ablauf der Ruhezeit seiner bisherigen Bestimmung entzogen.[46]

41 Siehe die Tabelle bei Stellpflug (FN 33) S. 38.

42 Kopetzki, Christian: Der menschliche Leichnam im privaten und öffentlichen Recht Österreichs und der BRD. In: Stefenelli (FN 24) S. 862-872 (S. 862 f.); vgl. auch Eccher (FN 23) 37, der auf die guten Sitten als Rahmen für die Verfügbarkeit verweist.

43 Ibidem S. 864.

44 Ibidem S. 863; Aicher (FN 23) Rz. 28.

45 Gaedke, Jürgen: Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts, bearb. von Diefenbach, Joachim, Köln · Berlin · München, Heymanns, 9. Aufl. 2004, S. 55.

46 Ibidem S. 56.

Die Schließung eines konfessionellen Friedhofes muss vom zuständigen Organ der betreffenden Religionsgemeinschaft genehmigt werden. Beim Friedhof in Ottensen sind diese Prinzipien nur bedingt angewandt worden. Bei der zwangsweisen Außerdienststellung und Entwidmung durch die NS-Instanzen ist an eine Genehmigung durch die jüdische Gemeinde im rechtsstaatlichen Sinne mit Bestimmtheit nicht zu denken. Durch den Verkauf des restituierten Friedhofsareals hat die jüdische Gemeinde allerdings einen Akt gesetzt, der als nachträgliche Genehmigung gedeutet werden kann. Zweifel können hier insoweit angemeldet werden, als jüdische Friedhöfe als solche in Deutschland in die Betreuung politischer Gemeinden und damit als Folge des Holocausts in deren Verantwortlichkeit übergegangen sind.[47]

Wenn Friedhöfe oder auch nur einzelne Grabmale unter Denkmalschutz stehen, stellt eine Entwidmung eine genehmigungspflichtige denkmalschutzrechtliche Veränderung dar.[48]

In jedem Falle erlangt die Friedhofsliegenschaft durch die Entwidmung volle Verkehrsfreiheit, jegliche zonenkonforme Nutzung wird wieder möglich. Dazu wird in der Literatur angemerkt, dass in vielen Fällen Grünanlagen auf den nunmehr frei gewordenen Flächen angelegt werden, weil „eine solche Benutzung am ehesten dem Charakter eines ehemaligen Friedhofs gerecht wird."[49]

Die Ruhezeit ist grundsätzlich von der Friedhofsordnung zu bestimmen. Die 25 Jahre im Sinne des § 26 Hamburgisches Bestattungsgesetz sind als Mindestfrist zu verstehen.[50] Sie gilt insofern auch für konfessionelle Friedhofsträger, die ihrerseits längere Ruhezeiten vorsehen können, so § 31 Abs. 4 leg. cit.[51] Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die ebendort vorzufindende Regelung, dass die zuständige Behörde auf Antrag des Friedhofsträgers für den gesamten Friedhof eine Ruhezeit unter 25 Jahren oder für einzelne Grabstellen eine Belegung vor Ablauf der Ruhezeit zulassen kann, wenn gesundheitliche Gefahren auszuschließen sind. Diese Bestimmung ist wohl durch andere religionsrechtliche Vorschriften inspiriert, was einen kurzen Blick auf katholisches und lutherisches Recht angeraten sein lässt. Immerhin nennt die Anlage 2 zum Hamburgischen Bestattungsgesetz, auf welche § 31 Abs. 1 leg. cit. verweist und welche die bestehenden „kirchlichen Friedhöfe auf dem Gebiet der Freien und Hansestadt Hamburg" auflistet, evangelische Friedhöfe, dazu einen mennonitischen und

47 Ibidem S. 54.
48 Ibidem S. 58.
49 Ibidem S. 58.
50 Ibidem S. 148.
51 Ibidem S. 149.

einen jüdischen[52] (jenen in Ohlsdorf, an der Ilandkoppel).[53]

Für die – in anderen Gegenden Deutschlands vorherrschende – Katholische Kirche verweist can. 1243 CIC 1983 auf das Partikularrecht, welches freilich den universalrechtlichen Rahmen für heilige Orte, zu denen Begräbnisstätten gemäß can. 1205 zählen, berücksichtigen muss.[54] Gemäß can. 1212 verlieren heilige Orte ihre Weihung (can. 1206) oder Segnung (can. 1207), wenn sie zu einem großen Teil zerstört sind oder aufgrund eines Dekretes des zuständigen Ordinarius oder wenn sie tatsächlich auf Dauer[55] profan genutzt werden. Eine rechtswidrige Profanisierung ist durch can. 1376[56] auch strafrechtlich sanktioniert.

Die für das Gebiet Hamburgs zuständige Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche verfügt über Richtlinien für Friedhöfe in kirchlicher Trägerschaft.[57] Zu den gegenständlichen Fragen bestimmt deren § 20 Abs. 2, dass Friedhöfe nur aus zwingenden Gründen außer Dienst gestellt werden dürfen. § 20 Abs. 4 empfiehlt, nach Außerdienststellung und Ablauf der Ruhezeit des zuletzt Bestatteten noch zusätzlich eine „Pietätsfrist" vor einer allfälligen Entwidmung abzuwarten.

Aus dieser Bestimmung wird deutlich, dass die Erhaltung einer christlichen Grabstätte zuvorderst ihren Sinn aus Pietätserwägungen Angehöriger bzw. eben der Gesellschaft im Allgemeinen bezieht, nicht aber aus einem Eigentums- oder Besitzrechte des dort Bestatteten, wie dies die Halacha annimmt und damit der Theorie des Fortwirkens des Persönlichkeitsrechtes des Verstorbenen anhängt. Der Kreis schließt sich, die Spannung bleibt bestehen.

52 Der Jüdische Friedhof in Altona wird seit 1869 nicht mehr belegt, ist aber erhalten, siehe http://fhh.hamburg.de/stadt/Aktuell/behoerden/kulturbehoerde/service/museumsdienst/programme/museumsgespraeche/j_C3_BCdischer_20friedhof/juedischer_20friedhof.html [12. 1. 2007].

53 Andere Konfessionen sind auf die öffentlichen Friedhöfe verwiesen, die auch entsprechende, den jeweiligen religionsrechtlichen Vorschriften genügende Gräber einrichten, wie es etwa am Friedhof in Öjendorf für muslimische Gräber geschehen ist, siehe http://www.friedhof-hamburg.de/oejendorf/grabstaetten/auslaender.htm [12. 1. 2007].

54 Siehe Martín de Agar, José Tomás in Caparros, Ernest, Thériault, Michel & Thorn, Jean (Hrsg): Code de droit canonique bilingue et annoté, Wilson & Lafleur, Montréal 2. Aufl. 1999, Anm. zu can. 1243.

55 Martín de Agar (FN 54) Anm. zu can. 1212.

56 Vgl. can. 1171.

57 Vom 29. 8. 2000, GVOBl. 166, zitiert nach Gaedke (FN 45) S. 632.

Zum Schluss

Die gegenständliche Frage ist freilich keine von singulärer Bedeutung. So wurde etwa auch der jüdische Friedhof von Großpetersdorf im Burgenland trotz Restitution nach 1945 einem nichtjüdischen Eigentümer – dort: einer Lagerhausgenossenschaft – zur anderweitigen Verwendung überlassen.[58]

Aus neuerer Zeit muss hier allein der Verweis auf die mittelalterlichen jüdischen Friedhöfe in Prag und Pilsen genügen. Der Friedhof in der Prager Neustadt[59] war vor einigen Jahren in die Schlagzeilen geraten, als die Liegenschaftseigentümerin ein Garagenprojekt verwirklichen wollte. Nach Grabungen und auch Grabsteinfunden wurde der ehemalige jüdische Friedhof, der so genannte „Judengarten", mit 10. April 2000 unter Denkmalschutz gestellt.[60] Die Diskussion um den Pilsener Friedhof ist dagegen noch ganz jung und noch nicht abgeschlossen.[61] Dort soll ein Parkhaus errichtet werden. Für ein Einkaufszentrum. Es gibt eben keine Zufälle.

58 Siehe oben FN 11. Zum komplizierten Sachverhalt siehe Baumgartner, Fennes, Greifeneder, Schinkovits, Tschögl, & Wendelin (FN 11) S. 174-176.

59 Im Bereich der Straßen Spálená, Vladislavova, Jungmannova und Lazarská.

60 *Ministerstvo kultury*, Zl. 50198/1-2266; vgl. auch das Projekt des Nationalen Denkmalinstitutes „*Archeologický výzkum středověkého židovského hřbitova na Novém Městě pražském a jeho význam v evropském kontextu*", worin die Ergebnisse der archäologischen Grabungen analysiert und für die Nachwelt aufbereitet werden sollen, dazu http://aplikace.isvav.cvut.cz/projectDetail.do?rowId=GP404/05/P292 [12. 1. 2007] und Národní památkový ústav Územní odborné pracoviště v hlavním městě Praze (Hg.): Zpráva o činnosti za rok 2005, Praha, 2006, 37.

61 http://www.archiweb.cz/news.php?action=show&type=1&id=2171&lang=cs;
http://www.stavebni-forum.cz/detail.php?id=7907;
http://www.strankyplzenska.cz/index.php?id=2118&stranka=rs_ukaz&clanek=638
[alle 12. 1. 2007].

Genetische Untersuchungen und Schwangerschaftsabbruch im Kontext jüdischer Ethik am Beispiel der Tay-Sachs-Erkrankung

von Chayim Schell-Apacik

1. Einleitung

Manche Fragen sind so schwierig, dass sie nur mühsam präzisiert werden können, ohne ein Konglomerat von Emotionen und Reaktionen hervorzurufen, die es dann wiederum schwierig machen, die Frage überhaupt noch erkennen zu können, geschweige denn, eine Art der Beantwortung zu ermöglichen. Die Frage nach *dem Wert menschlichen Lebens, nach dem Wert ungeborenen menschlichen Lebens* gehört zu diesen komplexen Fragen. Es ist kaum möglich, sich dieser Frage überhaupt zu nähern, ohne auf Abwehr zu stoßen, auf Furcht, Ängste, Aggressivität, Leid, Ohnmacht, Verzweiflung und manchmal noch vieles mehr. Das hat viele Gründe, von denen ich nur zwei exemplarisch herausgreifen möchte.

Zum einen hat dies geschichtliche Gründe, die mit den Ideen und Erfahrungen des Sozialdarwinismus verbunden sind. Als im Jahr 1859 Charles Darwins Buch „Über die Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Zuchtwahl" erschien, war dies der Anfang eines evolutionstheoretischen Disputs, in der soziale und biologische Ideen in einen gemeinsamen gedanklichen Kontext gesetzt wurden. Darwins Theorie, dass das Überleben im Kampf ums Dasein nicht zufällig erfolge, sondern von der erblichen Konstitution der überlebenden Individuen abhänge und damit zu einer natürlichen Selektion des Stärkeren führe, hatte ungeahnte Implikationen nicht nur auf die Naturwissenschaften, sondern fand auch seinen Niederschlag in der Soziologie seiner Zeit. Während für Darwin die natürliche Selektion ein Mechanismus war, der nur in den langen Zeiträumen der Evolution seine Wirkung vollbrachte, und er dieses Phänomen in eine bildhafte Sprache verpackte, wurde seine Idee von Sozialdarwinisten auf gesellschaftliche Prozesse übertragen. Ein bedeutender Vertreter in Deutschland war Ernst Haeckel (1834-1919), für den die Vermischung von Darwins Evolutionslehre mit Nationalismus charakteristisch war,[1] und der laut Daniel Gasman zum Propheten der völkischen Bewegung und damit zu einem

1 Haeckels Hauptwerke sind „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" (1868), „Welträthsel" (1899) und „Lebenswunder" (1904).

geistigen Wegbereiter des Nationalsozialismus wurde.[2] Wilhelm Schallmayer (1857-1919) vertrat ähnliche Ansichten. Schallmayers Schriften „Über die drohende körperliche Entartung der Culturmenschheit“ (1891) und „Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker, eine staatswissenschaftliche Studie aufgrund der neueren Biologie“ (1903) erreichten große Popularität. Diese Entwicklung gipfelte in Deutschland nicht nur im „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses“ vom 14. Juli 1933, sondern auch in den Nürnberger Rassegesetzten vom 15. September 1935 und in dem menschheitsverachtenden Genozid des nationalsozialistischen Deutschland an Millionen Menschen.

Zum anderen hat dies Gründe in einem christlich-theologischen Weltbild, das seinen Niederschlag auch in der aktuellen Rechtslage Deutschlands findet. Gemäß nicht nur der jüdischen Lehre, sondern auch der Lehren der christlichen Kirchen ist jeder Mensch von Gott geschaffen und besitzt somit eine unvergleichliche Würde, die hier auch auf das ungeborene Kind übertragen wird. In diesem Kontext ist es Jesus im Mutterleib, auf den Bezug genommen wird: "Und es begab sich, als Elisabeth den Gruß Marias hörte, hüpfte das Kind in ihrem Leibe. Und Elisabeth wurde vom heiligen Geist erfüllt und rief laut und sprach: Gepriesen bist du unter den Frauen, und gepriesen ist die Frucht deines Leibes." (Luk. 1, 41) und "Und als acht Tage um waren und man das Kind beschneiden musste, gab man ihm den Namen Jesus, wie er genannt war von dem Engel, ehe er im Mutterleib empfangen war." (Luk. 2, 21). Aber nicht nur er ist es, der von Gott bereits im Mutterleib berufen wurde; im Brief des Paulus an die Galater heißt es: "Als es aber Gott wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leib an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat." (Gal. 1, 15) Papst Johannes Paul II. machte in seinem Schreiben vom 11.01.1998 an die deutschen Bischöfe zur Frage der Beratung in den katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen deutlich, dass „unser Handeln als ´Volk des Lebens und für das Leben` (…) die unbedingte Achtung vor dem Recht auf Leben jedes unschuldigen Menschen – von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Tod“ – verlange.[3]

Das Konglomerat von Emotionen und Reaktionen bei der Frage nach *dem Wert menschlichen Lebens, nach dem Wert ungeborenen menschlichen Lebens,* muss ernst genommen werden, ist es doch auch Ausdruck eines „gesellschaftlichen Befindens“ und prägt es doch gerade auch deswegen unsere eigenen Reaktionen. A-

2 Gasman D.: The Scientific Origins of National Socialism. London New York 1971, zitiert nach: Propping P.: Psychiatrische Genetik. Berlin 1989, S. 11.

3 Schreiben von Papst Johannes Paul II vom 11.01.1998 an die deutschen Bischöfe zur Frage der Beratung in den katholischen Schwangerschaftsberatungsstellen. Johannes Paul II. zitiert hier „Evangelium vitae, Nr. 101.“ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_27011998_bishops_ge.html, 29.1.07.

ber allzu häufig verbleiben solche Betrachtungen im Abstrakten. Daher mag es sich lohnen, gerade wegen der zum Teil heftigen Reaktionen diese immer wieder zu hinterfragen und vor allem das Wenig-Konkrete mit Leben zu füllen. Denn nur so kann es gelingen, eine Basis zu erarbeiten, auf der aufbauend Lösungsmodelle entworfen und im konkreten Fall Hilfen angeboten werden können. Trotz der Emotionalität dieser Frage soll sie auch hier aufgeworfen werden, nicht abstrakt, sondern an einem konkreten Beispiel orientiert, der Tay-Sachs-Erkrankung.

2. Diagnose Tay-Sachs-Erkrankung

Bei der Tay-Sachs-Erkrankung handelt es sich um eine angeborene Stoffwechselerkrankung, die zuerst 1881 durch Warren Tay (1853-1927, britischer Ophthalmologe) und 1898 durch Bernhard Sachs (1858-1944, amerikanischer Neurologe) beschrieben wurde. Nach unauffälliger Schwangerschaft und Geburt treten die frühesten Symptome ab etwa dem dritten bis sechsten Lebensmonat in Erscheinung. Hauptauffälligkeiten sind eine zunehmende Muskelschwäche nach dem dritten Lebensmonat, ein progressiver, das heißt voranschreitender, psychomotorischer Abbau sowie der Verlust des Sitz- und Stehvermögens. In der Regel nach dem 18. Lebensmonat treten eine progressive Schwerhörigkeit, Blindheit, Krämpfe, Spastik und eine Schreckreaktion auf Schallreize (Hyperakusis) auf. Bei über 95% der betroffenen Kinder findet sich ein kirschroter Fleck in der Makula, einer Struktur im Augenhintergrund. Nach dem 16. Lebensmonat kann es außerdem zu einer progressiven Makrozephalie (großer Kopf) infolge zerebraler Gliose kommen. In der Regel tritt eine Lipidose (Einlagerung von Fetten) in Neuronen (Nervenzellen) mit balloniertem Zytoplasma und peripher abgedrängtem Zellkern sowie eine zentrale Demyelinisierung auf. Die betroffenen Kinder versterben in der Regel bis zum dritten bzw. fünften Lebensjahr. Eine ursächliche Therapie ist nicht möglich. Die zur Verfügung stehenden therapeutischen Maßnahmen sind rein symptomatisch.[4]

4 Ursächlich für die Tay-Sachs-Erkrankung ist eine Stoffwechselstörung der Ganglioside, die etwa 6% der Lipide (Fette) im Zentralnervensystem ausmachen. Dabei liegt ein Mangel eines bestimmten Enzyms, der Hexosaminidase A (HEXA) vor, wodurch das Gangliosid GM2 nicht abgebaut werden kann. Dadurch reichert es sich in den Zellen an und führt zu den oben beschriebenen Symptomen. Die HEXA besteht aus zwei nicht identischen Untereinheiten, der α-Kette und der β-Kette. Bei der Tay-Sachs-Erkrankung besteht ein Mangel an der α-Kette, der zur Funktionseinbuße des gesamten Enzyms führt. Das Gen, das für die α-Kette der HEXA codiert ist bekannt und liegt in der Langarmregion des Chromosoms 15 (15q23-24).

Die Tay-Sachs Erkrankung wird nach dem autosomal-rezessiven Modell der Vererbung weitergegeben:

Jeder Mensch trägt zwei Kopien (Allel) einer jeden Erbanlage (Gen) auf jeweils einem von zwei gleichen Chromosomen (Chromosomenpaar; im Falle der Tay-Sachs-Erkrankung ist es das Chromosomenpaar 15). Ist eines dieser beiden Kopien eines Gens verändert, so kommt es in der Regel nicht zum Auftreten einer bestimmten Erkrankung, da eine unveränderte Kopie des Gens ausreicht, um nicht zu erkranken (heterozygote Anlageträgerschaft). Kommen zufällig zwei gesunde Partner zusammen, die beide jeder eine veränderte Kopie des Gens besitzen, besteht eine Wahrscheinlichkeit von 25%, dass Kinder aus dieser Partnerschaft von beiden Eltern die veränderte Kopie des Gens erhalten und es dadurch zum Ausbruch der Erkrankung kommt (homozygot Erkrankte). Die Häufigkeit, mit der gesunde Anlageträger vorkommen (Heterozygoten-Frequenz), variiert dabei stark in verschiedenen Bevölkerungsgruppen.

3. Die Tay-Sachs-Erkrankung in jüdischen Bevölkerungsgruppen

Gerade bei der Tay-Sachs-Erkrankung ist es in der jüdischen Bevölkerung nicht so unwahrscheinlich, dass sich zwei Partner finden, die beide Anlageträger sind. Denn unter Ashkenazim liegt die Heterozygoten-Frequenz etwa bei 1:30 – das heißt, dass jeder 30. Anlageträger für die Tay-Sachs-Erkrankung ist. In der orthodoxen New Yorker Bevölkerungsgruppe liegt sie sogar bei ca. 16%. Aber auch bei sephardischen Juden ist die Heterozygoten-Frequenz nicht gering; sie liegt bei marokkanischen Juden immerhin bei ca. 1:40.[5]

Die Tay-Sachs-Erkrankung kommt somit bei Ashkenazim etwa einhundert Mal häufiger vor als in der nicht-jüdischen Bevölkerung.[6] Auch wenn die Gründe für die hohe Erkrankungshäufigkeit innerhalb der jüdischen Bevölkerung nicht bis ins Letzte bekannt sind, so dürften ihre „geschlossene" und homogene Struktur sowie die Tradition, innerhalb der eigenen Gruppe zu heiraten, mitverantwortlich für die hohe Heterozygoten-Frequenz und damit die Erkrankungshäufigkeit sein. Die jüdische Bevölkerung stellt hier keine Ausnahme dar, sondern bestätigt eher eine Regel, nämlich dass bei vergleichbaren Bevölkerungsgruppen bestimmte, ansonsten seltene Erkrankungen gehäuft auftreten. Vergleichbares gilt zum Beispiel für die Ellis-van-Creveld-Erkrankung, bei der es

5 Online Mendelian Inheritance in Man (OMIM #272800), http://www.ncbi.nlm.nih.gov/entrez/query.fcgi?db=OMIM, 29.1.07.

6 Kaback, M. M.; Rimoin, D. L.; O'Brien, J. S.: Tay-Sachs Disease: Screening and Prevention. New York 1977, zitiert nach: Online Mendelian Inheritance in Man (OMIM #272800), http://www.ncbi.nlm.nih.gov/entrez/query.fcgi?db=OMIM, 29.1.07.

sich ebenfalls um ein seltenes angeborenes Zustandsbild handelt, das jedoch bei den Amish in den USA gehäuft auftritt.[7] Die seltene Bardet-Biedel-Erkrankung kommt dagegen gehäuft bei Beduinen des Negev vor.[8]

Das Wissen um angeborene Erkrankungen innerhalb der jüdischen Bevölkerung ist jedoch in der Regel im Verhältnis zu den genannten Bevölkerungsgruppen deutlich besser. Das liegt nicht zuletzt daran, dass man im Judentum medizinischem Fortschritt nicht nur auf wissenschaftlicher Ebene traditionell aufgeschlossen gegenüber steht, sondern dass auch eine breite Mehrheit innerhalb der jüdischen Gemeinschaft bereit ist, zum Beispiel an medizinischen Studien teilzunehmen. Denn es heißt: „Seid fruchtbar, mehret euch, füllet die Erde und bezwingt sie, herrscht über die Fische des Meeres, über das Geflügel des Himmels und über jedes lebende Tier, das auf Erden kriecht." (Gen. 1, 27-28) Ferner wird gesagt: „Und so Männer Streit haben und einer schlägt den anderen mit einem Stein oder mit der Faust, und er stirbt nicht, sondern fällt aufs Lager; wenn er aufsteht und wandelt auf der Straße an seiner Krücke, so ist der Schläger frei; nur soll er erlegen Versäumnis und lasse ihn heilen". (Ex. 21, 18-19) Daraus leitet z.B. Nachmanides ab, dass der Gebrauch wissenschaftlicher Erkenntnisse – und damit die Medizin – zum Wohle des Menschen ein biblischer Auftrag ist.[9] Das vorhandene medizinische Wissen soll mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln dazu verwendet werden, Kranken zu helfen, ansonsten mache man sich des „Blutvergießens" schuldig.[10]

Die Tay-Sachs-Erkrankung kann sowohl durch einen Enzymtest (Nachweis verminderter Aktivität von HEXA) als auch durch einen direkten Gentest nachgewiesen werden, mit dem auch Anlageträger erkannt werden können. Auch wenn bisher ca. 80 verschiedene Mutationen im Tay-Sachs-Gen beschrieben worden sind, liegen nach heutigem Erkenntnisstand bei 98% der Askenazim nur eine von drei verschiedenen Mutationen vor.[11] Unter Berücksichtigung weiterer seltenerer Mutationen[12] können heute bei Ashkenazim 99,9% der Anlageträger mittels direkten Gentests identifiziert werden. Dadurch, dass ein direkter Gen-

7 Online Mendelian Inheritance in Man (OMIM #225500), http://www.ncbi.nlm.nih.gov/entrez/query.fcgi?db=OMIM, 29.1.07.

8 Kwitek-Black, A. E.; Carmi, R.; Duyk, G. M.; Buetow, K. H.; Elbedour, K.; Parvari, R.; Yandava, C. N.; Stone, E. M.; Sheffield, V. C : Linkage of Bardet-Biedl syndrome to chromosome 16q and evidence for non-allelic genetic heterogeneity. In: Nature Genet. 5 (1993) S. 392-396; Zlotogora, J.; Bach, G.: The possibility of a selection process in the Ashkenazi Jewish population. (Letter) American Journal of Human Genetics. 73 (2003) S. 438-440.

9 RaMBaN: Torat HaAdam. H. D. Chavel (Ed.). Jerusalem 1964, S. 41-42.

10 Shulchan Aruch, Yore De'ah 336,1.

11 +TATC 1278; +IVS 12; Gly269Ser.

12 z.B. Arg247Trp; Arg249Trp.

test zur Verfügung steht, kann auch im Falle einer Schwangerschaft eine vorgeburtliche Diagnostik (z.B. Fruchtwasseruntersuchung ab der ca. 15. Schwangerschaftswoche oder Chorionzottenbiopsie ab der ca. 11. Schwangerschaftswoche) durchgeführt werden, wobei die Risiken (z.B. vorzeitige Wehen, Fehlgeburt, Blutung, Infektion) bei einer Chorionzottenbiopsie bei 1-2%, bei einer Fruchtwasseruntersuchung bei 0,5-1% liegen.

4. Handeln im Kontext jüdischer Ethik

Die Tay-Sachs-Erkrankung gehört somit zu den häufigsten angeborenen Erkrankungen innerhalb der jüdischen Bevölkerungsgruppe. Betroffene Kinder sind zunächst bis zum Alter von ca. drei Monaten unauffällig, ihr Zustand verschlechtert sich dann rapide, bis sie im Kleinkindesalter versterben. Eine ursächliche Therapie steht nicht zur Verfügung. In den 1970er Jahren waren zum Beispiel 11 von 13 Betten der Kinderabteilung des Kingsbrook Jewish Medical Center in Brooklyn mit Kindern belegt, die an Tay-Sachs erkrankt waren.[13]

Die Frage war also akut und sehr konkret: Was kann getan werden, um nicht nur diesen Kindern, sondern auch ihren Eltern zu helfen? Inwieweit darf ein genetischer Test durchgeführt – und darf dann ein Schwangerschaftsabbruch durchgeführt werden? Oder bedeutet das, dass der freiwillige Verzicht auf eigene Kinder wegen des hohen genetischen Risikos, möglicherweise ein weiteres Kind mit der gleichen Erkrankung zu bekommen, eine wirkliche jüdische Option darstellen sollte? Welche Möglichkeit hat ein jüdisches Paar, bei dem ein genetisches Risiko besteht?

Grundsätzlich gilt, dass es auch im Judentum keine einfachen Lösungen gibt, und jede Entscheidung am konkreten Fall orientiert getroffen werden soll. Eine der ältesten Quellen zur Genetik und angeborenen Erkrankungen findet sich bereits im Talmud: „Einst ereignete es sich mit vier Schwestern in Sepphoris, dass die eine ihr Kind beschneiden ließ, und es starb, die zweite, und es starb, die dritte, und es starb. Als die vierte zu R. Simon b. Gamliel kam, sprach er zu ihr: beschneide es nicht. – Vielleicht würde er, wenn die dritte zu ihm gekommen wäre, auch ihr dasselbe gesagt haben."[14] Rabbi Gamliel entscheidet hier, dass eine Beschneidung nicht vorgenommen werden soll, wenn eine Bluterkrankheit in einer Familie bekannt ist. Denn es heißt: „Wähle das Leben, damit

13 Hoffman, Shanske: Halakhic Implications for the Screening and Treatment of Jewish Genetic Diseases. In: Einstein Quart. J. Biol. Med. 16: 44-48. Diese Aussage machte Dr. Larry Schneck, der bis 1994 Chef der Neurologie des Kingsbrook Jewish Medical Centers war.

14 bT Yebamot 64b.

du und deine Nachkommen erhalten bleiben". (Dtn. 30,19) Dabei ist wichtig, dass jedes Leben gleichwertig ist, sich die Qualität des Lebens also nicht an seiner Länge bemisst, einer Behinderung oder gar einer tödliche Erkrankung vorliegt. Auch wenn es bei der Tay-Sachs-Erkrankung keine ursächliche Therapie gibt, hat das Leben jedes einzelnen Betroffenen an sich einen Wert, und darf nicht gegen ein anderes Leben aufgewogen werden.

Auch wenn das erste Gebot der Torah lautet: „Seid fruchtbar, mehret euch, und füllet die Erde und machet sie euch untertan" (Gen. 1,28), es im Talmud heißt: „Niemand unterlasse die Fortpflanzung"[15] und nach traditioneller Sicht jedes Paar mindestens zwei eigene Kinder haben sollte,[16] besteht für ein jüdisches Paar nicht zwingend die Verpflichtung, eigene Kinder zu haben. Denn die Adoption eines Kindes wird ausdrücklich als alternativer Weg aufgezeigt: „Wenn jemand ein Waisenkind in seinem Hause großzieht, rechnet es ihm die Schrift an, als hätte er es gezeugt. (…) Wer den Sohn seines Nächsten die Torah lehrt, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er ihn gezeugt".[17] Das zeugt vom hohen Stellenwert der Kinder im Allgemeinen und nicht nur von eigenen Kindern. Denn es geht nicht um das bloße Zeugen von eigenem Nachwuchs, sondern darum, dass die jüdische Tradition von Generation zu Generation weitergegeben wird, also um den „Nachwuchs" des gesamten Volkes Israel.

Bereits vier von fünf eigenen Kindern hatte Rabbiner Joseph Eckstein durch die Tay-Sachs-Erkrankung verloren, als er 1974 in den USA *Dor Yeshurim*, ein genetisches Screening-Programm innerhalb der jüdischen Bevölkerung, ins Leben rief. Doch wer sollte wann getestet werden, und was sollte letztendlich das Ziel dieses Screening-Programms sein, wenn Hilfe für die betroffenen Kinder nicht möglich ist?

In der Mitte der 1970er Jahre wurden zahlreiche Responsa von Rabbiner Moshe Feinstein und Rabbiner Eliezer Waldenberg zu diesem Thema veröffentlicht. Rabbiner Waldenberg urteilte, dass, auch wenn ein Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich nicht erlaubt sei, die Trauer und der psychologische Stress der Eltern nach der Geburt eines betroffenen Kindes berücksichtigt werden müssten.[18] Unter diesen Umständen mag die Beendigung einer Schwangerschaft in schweren Fällen erlaubt sein. Rabbiner Feinstein wandte sich vehement gegen

15 bT Yebamot 61b.

16 bT Yebamot 62b, Yad Hilchot Ishut 15,16; Shulchan Aruch Even Haezer 1-8.

17 bT Sanhedrin 19b.

18 Vgl. auch: Waldinberg, Elieser Jehuda: Ziz Elieser. SCHU"T. Teil 9. Jerusalem 1970, S. 239; Weinberg, Jechiel Jaakov: Seridei Esch. SCHu"T. Teil 3. Jerusalem 1966, S. 350; vgl. auch: Bleich J.D.: Abortion in Halachic literature. Contemporary Halakhic Problems. Vol. 1. New York 1977, S. 356.

jeden Schwangerschaftsabbruch und sagte, dass der Test beim noch ungeborenen Kind nicht gemacht werden soll mit dem Ziel, die Schwangerschaft zu beenden. Jeder Abbruch sei eine Tötung und daher nicht erlaubt, auch wenn die Eltern darunter leiden würden oder das Kind versterben werde. Eltern, die ein oder mehrere Kinder mit der Tay-Sachs-Erkrankung geboren hätten, könnten bestimmte Methoden der Verhütung anwenden (z.B. Pille, Diaphragma), auch wenn eine Empfängnisverhüttung grundsätzlich nur dann erlaubt ist, wenn die Gesundheit der Mutter gefährdet werden könnte.[19]

Zugrunde liegen diesen Entscheidungen vor allem der Vers: „Da erschuf Gott den Menschen in seinem Ebenbild." (Gen. 1, 27-28), aber auch *Pikuach Nefesh*, das Retten von Leben, das eines der grundlegenden Prinzipien der rabbinischen Lehre darstellt. Es basiert auf Lev. 19,16 „Stehe nicht still bei dem Blute deines Nächsten". Pikuach Nefesh (wörtlich: „Beaufsichtigung einer Seele") wird vielerorts aufgegriffen, wie z.B. „Wer nur ein einziges Leben rettet, der hat die ganze Welt gerettet."[20] und „Ganz Israel ist verpflichtet Leben zu retten."[21] Im Talmud wird an mehreren Stellen gesagt, dass selbst die Shabbat-Regeln gebrochen werden dürfen, wenn es darum geht, menschliches Leben zu retten. So heißt es z.B.: „Die Rabbanen lehrten: Man darf am Shabbat das Leben retten; je schneller, desto lobenswerter, und man braucht nicht erst bei Gericht um Erlaubnis zu fragen."[22]

Doch wie sieht es dabei mit noch ungeborenem Leben aus? Kann hier auch von Pikuach Nefesh gesprochen werden? Ist der Fet bereits ein Nefesh? Hier sind es vor allem folgende zwei Quellen, die in der jüdischen Tradition von Bedeutung sind:

> „Wenn sich Männer streiten und verletzen eine schwangere Frau, sodass ihr die Kinder abgehen, es ist aber weiter kein Unglück geschehen, so soll der Täter mit einer Geldbuße bestraft werden (...). Ist aber der Frau selbst ein Unglück geschehen, so musst du Person für Person hingeben." (Ex. 21, 22-23)

Im babylonischen Talmud heißt es:

19 Feinstein, Mosche ben Dawid: Iggrot Mosche. New York Brooklyn 1974, Even haEser, Teil 1, Nr. 62; Teil 3, Nr. 12-13, 21; Teil 4, Nr. 10; Choschen Mischpat Teil 2, Nr. 71; vgl. Rosner F.: Pioneers in Jewish Medical Ethics. Northvale New Jersey 1997, S. 88 – 90, 154.

20 Pirke D'Rav Eliezer, Kap. 48.

21 Maimonides, Hilchot RotZeach uShmirat Nefesh.

22 bT Yoma 84b.

„Befindet sich ein Weib in schweren Geburtswehen, so zerschneide man das Kind in ihrem Leibe und hole es stückweise heraus, denn ihr Leben geht seinem vor."[23]

Daraus leitet sich die mehr traditionelle Sicht ab, dass ein Schwangerschaftsabbruch eine Tötung ist und nur dann erfolgen kann, wenn das Leben der Mutter direkt in Gefahr ist. In diesem Fall kann der Fetus als „Täter", als potentieller Mörder angesehen werden, so dass das Leben des Opfers (das der Mutter) auf Kosten des Lebens des Täters gerettet werden kann. Maimonides erlaubt die Tötung des Feten nur, solange der Fetus noch vollständig im Mutterleib ist; sobald der Kopf geboren wurde, bleibt sie verboten:

„Dies ist eine verbietende Mizwa: Erbarme dich nicht über die Seele des Häschers. Deshalb lehrten die Weisen, dass wenn eine Schwangere Schwierigkeiten hat zu gebären, so ist es erlaubt den Embryo in ihrer Gebärmutter zu zerlegen – mit Medikamenten oder durch einen Eingriff – weil er wie ein Häscher sie zu töten sucht. Doch wenn sein Kopf [bereits] heraustritt, so soll er nicht angerührt werden, damit man nicht eine Seele um der anderen Seele willen verstoße – und dies ist die Natur der Welt!"[24]

Nach der Sichtweise Raschis stellt ein Schwangerschaftsabbruch zwar keinen Mord dar, soll aber nicht durchgeführt werden, da es das Werk Gottes herabsetze. Begründet wird es mit dem Verbot, dass der Samen nicht vergeudet werden soll (Gen. 38, 9-10) oder damit, dass weder die Mutter noch der Fetus verletzt werden darf.[25] Das heißt, dass auch wenn der Fet in der jüdischen Tradition noch nicht als Nefesh aufgefasst wird – denn nur ein geborenes Kind gilt als Nefesh –, und „ihr Leben (das der Mutter) seinem (dem des Feten) vorgeht", er dennoch ein „potentieller Nefesh" ist, auch zu dessen Schutz die Shabbat-Gebote ausgesetzt werden dürfen, damit er eines Tages viele Shabbatot einhalten kann.[26] Interessanterweise macht die jüdische Tradition einen Unterschied zwischen Embryo und Fet, denn bis zum 40. Tag, so heißt es, sei die befruchtete Eizelle „bloß Wasser" (mayim b'alma).[27] Auch wenn der Embryo demnach

23 bT Oholet 7,6.

24 RaMBaM: Mishne Thora hu ha-Yad ha-chasaka. Mahadura chadasha mi-Dfus Rom 1480. Jerusalem 1955. Hilchot Rozeach u-Shmirat Nefesh. Perek 1,9. S. 564.

25 Vgl. Feldman, D.M.: Birth Control in Jewish Law. Martial Relations, Contraception and Abortion as Set Forth in the Classic Texts of Jewish Law. Northvale Jerusalem 1998, S. 276f.

26 Vgl. u.a. bT Yoma 85b, bT Shabbat 151b.

27 bT Yevamot 69b.

weniger Rechte genießt, als der Fet, so ist auch er grundsätzlich ein „potentieller Nefesh“, und es muss verantwortungsvoll mit ihm umgegangen werden.

Das Genetische Screening-Programm im Judentum

Welche Konsequenzen hat die oben dargestellte jüdische Tradition für das Screening-Programm *Dor Yeshurim*? Es wurden zunächst jüdische Schulkinder, die noch nicht im heiratsfähigen Alter waren, auf Anlageträgerschaft für die Tay-Sachs-Erkrankung getestet. Das Ergebnis des Tests blieb geheim. Weder die Eltern noch andere Mitglieder der jüdischen Gemeinde bekamen Auskunft, um eine Stigmatisierung der Familien und der Heranwachsenden zu verhindern. Erst dann, wenn Heiratsabsichten bestanden, wurden Heiratsvermittler und Rabbiner – die in der orthodox-jüdischen Bevölkerung eine Schlüsselrolle einnehmen – über den Anlageträgerstatus des potentiellen Paares informiert, die dann einer solchen Verbindung ihren Segen nur gaben, wenn nicht beide Partner Anlageträger waren. Das heißt, dass mit der bloßen Partnerwahl bereits entscheidend die Häufigkeit der Tay-Sachs-Erkrankung innerhalb der jüdischen Bevölkerung gesenkt werden konnte. In der Folge wurden ähnliche Screeningverfahren innerhalb der jüdischen Bevölkerung auch in anderen Ländern, z.B. in Kanada, Großbritannien und Israel, durchgeführt, und es gelang dadurch, die Erkrankungshäufigkeit z.B. in den USA und Kanada bis 1993 um 90% zu senken.[28] Mittlerweile wurde das Sreening-Programm auch auf vergleichbare andere Erkrankungen ausgeweitet wie z.B. die Canavan-, die Nieman-Pick- oder die Bloom-Erkrankung.[29]

Es besteht heute die Möglichkeit, dass Paare auch erst bei bestehendem Kinderwunsch an solch einem Anlageträgertest teilnehmen, um für sich Klarheit zu erhalten. Dies trifft vor allem dann zu, wenn die Betreffenden eher zum liberalen oder konservativen Judentum zugehören, oder bereits ein Kind mit einer entsprechenden Erkrankung haben.

In Deutschland gibt es ein solches Screeningverfahren innerhalb der jüdischen Bevölkerung aus verschiedenen Gründen nicht. Screening-Verfahren werden grundsätzlich nur dann durchgeführt, wenn daraus auch eine Therapie abgeleitet werden kann. So wird in Deutschland bei allen Neugeborenen routinemäßig ein Screening unter anderem auf Phenylketonurie, Galaktosämie und

28 Hoffman J.D.; Shanske A.: Halakhic Implications for the Screening and Treatment of Jewish Genetic Diseases. In: Einstein Quart J Biol Med, (1999) 16, S. 44 – 48.

29 Online Mendelian Inheritance in Man (OMIM #271900, #257200, #210900), http://www.ncbi.nlm.nih.gov/entrez/query.fcgi?db=OMIM, 29.1.07.

Hypothyreose durchgeführt – angeborene Erkrankungen, die, wenn sie früh erkannt werden, durch entsprechende Diäten oder Medikamente behandelt werden können. Ein Screening auf eine „bloße" Anlageträgerschaft bei Minderjährigen ohne therapeutische Konsequenzen ist in Deutschland nicht zulässig. Der Berufsverband Deutscher Humangenetiker und die Deutsche Gesellschaft für Humangenetik vertreten hier die Ansicht, dass solche Tests nur nach Erreichen der Volljährigkeit nach einem eingehenden humangenetischen Beratungsgespräch und nur auf freiwilliger Basis durchgeführt werden sollen.[30]

Das heißt in der Praxis, dass Paaren, die entweder bereits ein Kind mit der Tay-Sachs-Erkrankung haben oder von denen mindestens einer jüdischer Herkunft ist (dabei ist es unerheblich, ob patri- oder matrilinear), auf ihren Wunsch hin im Rahmen einer humangenetischen Beratung die Möglichkeiten und Grenzen der Diagnostik erläutert werden und dass solche Paare dann frei entscheiden können. Die Erfahrung zeigt, dass Paare völlig verschieden auf das Ergebnis reagieren, dass sie beide Anlageträger sind. Bei manchen Paaren ist es der Anlass für eine Trennung (aus vielfältigen Gründen). Manche Paare entscheiden sich bewusst für eigene Kinder, ohne das Angebot eines vorgeburtlichen Tests wahrnehmen zu wollen, denn immerhin besteht eine 75%-ige Wahrscheinlichkeit für ein nicht betroffenes, gesundes Kind. Andere verzichten auf eigene Kinder. Manche werden schwanger und nehmen das Angebot eines vorgeburtlichen Tests wahr; im Falle eines positiven Testergebnisses, das heißt, dass ihr ungeborenes Kind an Tay-Sachs erkranken und im frühen Kindesalter ohne ursächliche therapeutische Möglichkeiten versterben wird, sind es diese Paare, die um eine Lösung mit sich ringen. Es bleibt in diesen Fällen immer eine individuelle Entscheidung, einen Schwangerschaftsabbruch durchführen zu lassen oder nicht. Es muss im Einzelfall entschieden werden. Wie bereits erläutert, ist das Leben der Mutter halachisch gesehen dem des Feten vorrangig. Und es geht um die Frage, wie bedroht „das Leben" der Mutter ist? Das kann sehr real sein. Um mit Rabbiner Waldenberg zu sprechen, auch wenn ein Schwangerschaftsabbruch grundsätzlich nicht erlaubt ist, so muss doch die Trauer und der psychologische Stress der Eltern nach der möglichen Geburt eines betroffenen Kindes berücksichtigt werden, und unter diesen Umständen kann dann auch die Beendigung einer Schwangerschaft möglich sein.

30 Berufsverband Medizinische Genetik e.V. (Hrsg.): Stellungnahme zu einem möglichen Heterozygoten-Screening bei zystischer Fibrose. In: medgen (1990) 2/2-3:6 (http://www.bvdh.de/download/LL_ST/1990-2-6.PDF?PHPSESSID=4ff21d926464b7276b0c928856b05eb0, 29.1.07); Kommission für Öffentlichkeitsarbeit und ethische Fragen der Deutschen Gesellschaft für Humangenetik: Stellungnahme zum Heterozygoten-Bevölkerungsscreening" medgen (2001) 3/2, S. 11-12.

Die Frage nach *dem Wert menschlichen Lebens, nach dem Wert ungeborenen menschlichen Lebens* gehört zweifelsohne zu den komplexen und schwierigsten Fragen im Leben, auf die es keine einfachen Lösungen geben kann. Egal, wie sich ein Paar am Ende in ihrer Not nach all den widerstreitenden Gefühlen wie Furcht, Ängste, Aggressivität, Leid, Ohnmacht, Verzweiflung und Schuld, entscheidet, jede Entscheidung ist die richtige und verdient Hochachtung.

Euchel, Mendelssohn, Herder und Andere

von Manfred Voigts und Andreas Kennecke

1. Die Allgemeine Buchhandlung der Gelehrten und ihre Berichte

Als Goethe eine Gesamtausgabe seiner Werke herausgeben wollte, sollte dies im Verlag der *Allgemeinen Buchhandlung der Gelehrten* geschehen. In *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* schrieb er über diese „Dessauische Verlagshandlung": „Hier sollten Gelehrte und Verleger, in geschlossnem Bund, des zu hoffenden Vorteils beide verhältnismäßig genießen."[1] Dieses genossenschaftliche Verlagsmodell allerdings wurde von anderen Verlegern heftig bekämpft, und so musste das Experiment nach vier Jahren beendet werden. In diesen vier Jahren waren dort viele der Aufklärung verpflichtete Schriften erschienen, so Herders *Vom Geist der Ebräischen Poesie*[2], ein Werk, das für die deutsch-jüdischen Beziehungen von großer positiver Bedeutung war. Goethes erste Gesamtausgabe erschien dann im Verlag von Joachim Georg Göschen, der den Verlag in Leipzig unter seinem Namen weiterführte.

Es gibt von der Buchhandlung der Gelehrten ein *Verzeichnis der Herren, die wir als Freunde und Beförderer verehren*, und dies liest sich wie ein Who his who? der damaligen Zeit: Bahrdt, Bertuch, Chodowiecki, Diez, Dohm, von Dalberg, Feder, Fueßli, Gleim, Göthe (!), Hartknoch, Herder, Heyne, Lavater, und Wieland – um die bekanntesten zu nennen. Dieses Verzeichnis ist zu finden in den *Berichten*, die die Buchhandlung zwischen sechs und zwölf Mal im Jahr herausgab. Hier konnten Autoren ihre Werke vorstellen, sie konnten zur Subskription aufrufen und anderer Bücher rezensieren. Nachrichten aus dem Gelehrtenwesen wurden gedruckt, aber auch Aufsätze von teilweise größerem Umfang. Diese *Berichte* sind weitgehend unbekannt, obwohl sie seit 1981 als Nachdruck greifbar sind.[3] Für die deutsch-jüdische Geistesgeschichte ist hier manche Entdeckung zu machen.

Wenn wir die Berichte nach der zeitlichen Reihenfolge durchgehen, so finden wir zwei kurze Texte von Gottfried Se(e)lig, der 1768 bis 1772 die auf Deutsch erschienene Wochenschrift *Der Jude* herausgegeben hat. Neben einem kurzen

1 Goethe: Poetische Werke (Berliner Ausgabe), Bd. 13, Berlin 1976, S. 559 (3. Teil, 12. Buch).
2 Vgl. Rudolf Haym: Herder, hrsg. v. Wolfgang Harich, 2. Bd. Berlin 1954, S. 194, Anm. 83.
3 Berichte der Allgemeinen Buchhandlung der Gelehrten. Dessau, Leipzig 1781-1784. (Reprint Quellen zur Geschichte des Buchwesens. Munchen 1981).

Hinweis auf seine Sammlung hebräisch-rabbinischer Abkürzungen (1780) folgt eine Kurzbeschreibung seines auf fünf Bände geplanten Werkes *Der Jude, oder altes und neues Judenthum*, von dem der erste Band schon erschienen sei. Dieses Werk solle „alle jüdische Gebräuche und Lehrarten, ingleichen, die bis hieher noch geheim gebliebnen kabbalistischen und kabbalistischmagischen Lehren enthalten"; Ziel sei es, „den Abfall des neuen Judenthums, von der alten und wahren jüdischen Religion handgreiflich zu zeigen". (1781, 4. Stück, S. 254f) Verlagsort war die Buchhandlung der Gelehrten, die dadurch zeigte, dass sie das traditionelle Judentum keineswegs ausschloss.

Wahrscheinlich über Christian Wilhelm Dohm, der im selben Jahr sein bahnbrechendes Buch *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* herausgab, gelangte die kurze Mitteilung „Von Herrn Moses Mendelssohn hat man etwas über Lessings Charakter zu erwarten." in die Berichte (1781, 6. Stück, S. 510).

Eine offensichtlich zweite Auflage seiner in Hebräisch geschriebenen *Erklärung des Buches Hiob* – auch in der Gelehrtenbuchhandlung erschienen – zeigte Wolf Abraham Nathan an und wies auf den „Beyfall" von Moses Mendelssohn und Naftali Herz Wessely hin. (1782, 3. Stück, S. 247)

Wenig später veröffentlichte A. F. W. Crome eine umfangreiche zustimmende Rezension von Dohms Schrift, die der Forschung wohl unbekannt geblieben ist (1782, 6. Stück, S. 460-475). Und wohl ein Vierteljahr später veröffentlichte ein Ungenannter, der sich aber als Christ vorstellt, eine Selbstanzeige seiner (in Deutschland wohl nur in Göttingen vorhandene) Schrift *Vom Religionshasse. Eine Religionsrede zur Beförderung der Menschenliebe mit einer Zuschrift an Moses Mendelssohn*, die auch in der Gelehrtenbuchhandlung erschien.

1783 veröffentlichte Heinrich Friedrich Diez hier seine Schrift *Ueber Juden. An Herrn Kriegsrath Dohm zu Berlin* (1783, 3. Stück S. 320-347). Schon Heinrich Graetz hatte auf Diez aufmerksam gemacht, der eine judenfreundlichere Position als Dohm einnahm.[4] Noch im selben Jahr erschien diese Schrift in der Gelehrtenbuchhandlung als selbständige Publikation. Diez war einer der eifrigsten Autoren in den Berichten, er schrieb über Toleranz und Pressefreiheit, über die Ehe, über die Fabriken und Manufakturen in Magdeburg ebenso wie über den Kindermord und die Luftschiffkunst. Heute ist Diez, auf den als einer der ganz wenigen Reinhard Rürup in seinem Standardwerk *Emanzipation und Antisemitismus* hinwies[5], fast nur noch als Übersetzer von *Buch des Kabus. Lehren des persischen*

4 Heinrich Graetz: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 11. Bd. Leipzig 1870, S. 76f.

5 Reinhard Rürup: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage' der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1987 (Erstausgabe Göttingen 1975), S. 20f.

Königs Kjekjawus für seinen Sohn Ghilan Schach (Berlin 1811)[6] bekannt, weil Goethe dieses und andere Werke von Diez zu seinem *West-östlichen Diwan* intensiv genutzt wurde[7]. In dem von Ludwig Geiger herausgegebenen Goethe-Jahrbuch von 1913 ist zwar ein Aufsatz über Diez zu finden,[8] einen Hinweis auf dessen frühe judenfreundliche Schriften finden wir hier allerdings nicht. Diez hat zwei Hefte später seine – wohl erste – Übersetzung der Einleitung von Spinozas *Tractatus theologico-politicus* ins Deutsche veröffentlicht (1783, 5.Stück, S. 564-578), die mit seiner kleinen ebenfalls 1783 erschienen Schrift *Benedict von Spinoza nach Leben und Lehren* (Buchhandlung der Gelehrten) im Zusammenhang stand. Alexander Altmann wies in seiner großen Mendelssohn-Biographie auf diese Schrift hin, sie habe wegen ihrer Radikalität bei Mendelssohn und Friedrich Heinrich Jacobi „great annoyance" hervorgerufen.[9]

In demselben Heft finden wir die Ankündigung für Isaac Abraham Euchels erst 1786 erschienenen Buch *Gebete der hochdeutschen und polnischen Juden.* Es handelt sich bei der Ankündigung um einen bislang unbekannten Text, der im Anschluss an den vorliegenden Beitrag erneut abgedruckt wird.

Und noch ein dritter Beitrag befasst sich unmittelbar mit einem jüdischen Thema: Salomon Hirsch auf Burg bei Magdeburg kündigt seine neue orthographische Anweisung der Jüdischdeutschen Schreibart an (S. 393-395).

Ein letzter jüdischer Beitrag findet sich in diesem Heft, ein Auszug aus dem halböffentlichen Brief Mendelssohns an Nathan Wolf in Dessau vom 11. Juli 1782, in dem er die „Konformität in Handlungen, und Freyheit in Absicht auf Lehrmeinungen" als Grundlage seines Jerusalem-Buches betont (S. 439f; danach falsche Seitenzählung).

Eine letzte Note in Bezug auf ein jüdisches Thema findet sich im Jahrgang 1784, in welchem ein Hinweis auf die gerade begonnene Monatsschrift *Der Sammler*[10] abgedruckt ist (1784, 4. Stück, S. 449).

Die Allgemeine Buchhandlung der Gelehrten und ihre Beiträge sind ein bisher unbeachtetes, dennoch aber bedeutsames Beispiel für die Zusammenarbeit deutscher und jüdischer Schriftsteller während der Konstitutionsphase des Bildungsbürgertums. Das kleine und politisch wenig bedeutsame Fürstentum An-

6 2002 ist eine Neuausgabe dieser Übersetzung von Wolfgang Westermann herausgegeben worden.

7 VGL. Katharina Mommsen: Goethe und Diez. Quellenuntersuchung zu Gedichten der Divan-Epoche, Berlin 1961; hier kein Hinwies auf die frühen Schriften von Diez.

8 Franz Babinger: Ein orientalischer Berater Goethes: Heinrich Friedrich von Diez, in: Goethe-Jahrbuch, 34. Band 1913, S. 83-100.

9 Alexander Altmann: Moses Mendelssohn. A biographical study, London 1973, S. 631.

10 VGL. Andreas Kennecke: „Hame'assef" – die erste hebräische Zeitschrift, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte, 2001: Haskala und Öffentlichkeit, S. 171-188.

halt-Dessau erlaubte unter Leopold Friedrich Franz (1758-1817) eine liberalere Entwicklung, als sie sonst möglich war;[11] das aber heißt, dass eine ähnliche tolerante und fruchtbare deutsch-jüdische Geistesentwicklung mehr oder weniger unterdrückt wurde. Hier zeigten sich die Möglichkeiten der Akkulturation deutlicher als anderswo. (Manfred Voigts)

2. Isaac Euchel

Nach Anstellung als Hauslehrer in verschiedenen deutschen Städten positionierte sich Euchel mit der von ihm besorgten Herausgabe der hebräischsprachigen Zeitschrift *Hame'assef* als eine der zentralen Figuren der jüdischen Aufklärungsbewegung Haskala.[12] In Königsberg studiert er bei Kant, der ihn für die Stelle eines Dozenten an der Königsberger Albertia vorschlägt, scheitert aber an den Statuten der Universität.

Die hier abgedruckte Ankündigung von Euchels Übersetzung des Gebetbuches von 1783 – dem Jahr, da der *Hame'assef* das erste Mal erschien – wirft ein neues Licht auf die Querelen, die nach David Friedländers Ankündigung seiner Übersetzung 1786 zwischen den beiden Übersetzern ausbrachen. 1786 wurden beide Bücher gleichzeitig im deutschsprachigen Zusatzheft des *Hame'assef*, *Der Sammler* angekündigt, offenbar ohne Wissen des Herausgebers Euchel.[13] Immanuel Ritter schildert den Vorfall in seiner Biographie über Friedländer so:

> „*Friedländer* hatte seine Uebersetzung angekündigt und erscheinen lassen, während Euchel in Kopenhagen sich aufhielt und er besorgen mußte, daß die des letztern gar nicht zur Herausgabe gelangen werde. Trotzdem scheint *Euchel* dadurch etwas gekränkt gewesen zu sein."[14]

Immerhin war Euchel der Herausgeber der Zeitschrift und dürfte mit Recht gekränkt gewesen sein, zumal Euchels Übersetzung fast vollendet war. In seinem Vorwort zum Gebetbuch entschuldigt sich Euchel für die lange Verzögerung, für die er eine langwierige Krankheit und eine längere Reise, nämlich die nach

11 VGL. Erhard Hirsch: Dessau-Wörlitz. Aufklärung und Frühklassik, Leipzig 1985, 2. Aufl. 1987; und Detlef Döring: Die Dessau-Wörlitzer Reformbewegung im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 2003.

12 Vgl. zu den folgenden Ausführungen: Andreas Kennecke: Isaac Euchel. Architekt der Haskala. (Erscheint im Herbst 2007 im Wallstein Verlag Göttingen).

13 Der Sammler, III, 2 (Oktober 1786).

14 Immanuel Ritter: David Friedländer, Berlin 1861, S. 58.

Kopenhagen, als Gründe nennt.[15] Glaubte man bislang, der Grund für Euchels Verstimmung lag in der Konkurrenz beider um Käufer des Buches, finden sich nun Hinweise auf schwerwiegendere Meinungsverschiedenheiten. Friedländer hat seine Übersetzung wie folgt angekündigt:

> „Neu herausgekommene Bücher. תפלות ישראל, Gebete der Juden auf das ganze Jahr, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen von David Friedländer. Berlin im Verlag der Jüdischen Freischule, im Jahr der Welt 5546. (1786). Dieses ist mit hebräischen Lettern wie die Mendelssohnsche Uebersetzung des Pentateuchs abgedruckt ..."[16]

Friedländer beruft sich auf die von Mendelssohn begründete Tradition, die jüdischen Religionsschriften ins sogenannte Judendeutsch, also Deutsch gesetzt in hebräischen Buchstaben, zu übersetzen. Dagegen war Euchel bereits einen Schritt weiter gegangen, er wollte die Texte nun ins Deutsche übersetzen.

> „Seitdem daß die jüdische Nation Deutsch lieset und Deutsch verstehet, lernte sie die Unvollkommenheit der bisherigen jüdischdeutschen Uebersetzungen ihrer Bücher kennen, und man hört daher den einstimmigen Wunsch: *Daß doch jemand die täglichen Gebete, aus der, dem Ungelehrten und dem weiblichen Geschlechte unbekannten, hebräischen Sprache übersetzen möchte.*"[17]

Obgleich Euchel einer der wichtigsten Propagandisten der Erneuerung der hebräischen Sprache war, hatte er die Zeichen der Zeit erkannt. Wenn sogar Moses Mendelssohns Sohn Joseph mit 14 Jahren, also um 1784, beschlossen hatte, das Studium der hebräischen Sprache nicht weiter betreiben zu wollen, wie musste es dann in der übrigen jüdischen Gesellschaft aussehen. Das Hebräische war auch unter den jüdischen Aufklärern eher eine Sprache der Elite. Um die breite Masse und die Jugend, zumal die nach Ansicht der jüdischen Aufklärer zu oft Romane lesenden Frauen zu erreichen, wollte Euchel eine Übersetzung ins Deutsche anbieten. Diesen Vorstoß Euchels konterte Friedländer mit Verweis auf die von Moses Mendelssohn begründeten Übersetzungen ins Judendeutsche. Was war die Intention Friedländers? Wollte er, der selbsternannte Schüler und Nachfolger Mendelssohns, sich als treuer Nachfolger präsentieren? Gab es prinzipielle Kontroversen, welche die Sprache der jüdischen Aufklärungsbewegung

15 Isaac Euchel: Gebetbuch, Königsberg 1786, S. I.
16 Der Sammler, III, 2 (Oktober 1786).
17 Isaac Euchel: Ankündigung, S. 375.

Haskala in Zukunft sein sollte? Immerhin hatte Euchel 1794 in seinem letzten Beitrag für die Zeitschrift *Hame'assef* den nunmehrigen Herausgebern zugestehen müssen, daß die Erneuerung des Hebräischen gescheitert sei und man sich fortan des Judendeutschen bedienen sollte, um einigermaßen verschlossen vor den Augen der Nichtjuden kontrovers diskutieren zu können.[18] Oder ließ sich Friedländer lediglich von pragmatischen Überlegungen leiten? Denn die von ihm finanziell unterstützte Orientalische Freischule hatte keine Lizenz zum Drucken von deutschsprachigen Büchern.

In seiner Ankündigung verweist Euchel nicht darauf, wo er sein Buch veröffentlichen will. Möglicherweise sollte das in der Buchhandlung der Gelehrten selbst geschehen. Schließlich aber erschien es bei Kanter in Königsberg, dem Verleger von Immanuel Kants. Und so wie Friedländer in die Fußstapfen Mendelsohns steigt, folgt Euchel seinem Lehrer und Protege Kant und veröffentlicht nicht nur eine Übersetzung des Gebetbuches, sondern legt mit ihr zugleich seine akademische Abschlussarbeit vor. Seine Übersetzung wendet sich zugleich auch an die nichtjüdischen Leser, unter denen Schopenhauer sicher nur einer war.[19]

Fern von der Auseinandersetzung zwischen Euchel und Friedländer stellt sich die Frage, was Euchel mit der Buchhandlung der Gelehrten verband. Warum kündigte er seine Übersetzungen hier an? Gab es persönliche Kontakte zu den Herausgebern in Dessau? Gewisse Ähnlichkeiten zwischen der Buchhandlung der Gelehrten und der von Euchel gegründeten *Gesellschaft der Beförderer des Guten und Edlen* legen nahe, daß es einen Austausch an Ideen zwischen ihnen gegeben haben kann.

Als sich Euchel 1787 anschickte, den aus finanziellen Gründen eingestellten *Hame'assef* erneut herauszugeben, gründete er die neue Gesellschaft in Berlin. Das Statut der Gesellschaft mit dem Titel „Plan zu einer Gesellschaft der Beförderer des Edlen" erschien 1786/87 in Berlin und Königsberg. Das Programm ähnelt in gewissen Zügen dem der Buchhandlung der Gelehrten. Noch verblüffender aber ist, dass, wie schon der Euchelkenner Shmuel Feiner gezeigt hat, es eine frappierende inhaltliche Ähnlichkeit zwischen Euchels und der von Carl Friedrich Bahrdt in Halle unweit von Dessau ins Leben gerufenen Gesell-

18 Isaak Euchel: Ist nach dem jüdischen Gesetze, S. 119 f., in: derselbe: Vom Nutzen der Aufklärung, Düsseldorf 2001.

19 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung.

schaft *Deutsche Union* gibt.[20] Der Radikalaufklärer Bahrdt formulierte das Ziel der Gesellschaft klar: „Wir wollen den Buchhandel an uns ziehen."[21]

Euchel will dagegen nur eine Gesellschaft aufbauen, die die jüdischen Aufklärer unabhängig von den traditionellen Produktions- und Vertriebswegen im jüdischen Buchwesen macht. Zwei Klassen von Mitgliedern gibt es in der Euchelschen Gesellschaft, gemeine und dirigierende. Letztere sind autorisiert, den eingegangenen Büchern eine Approbation zu erteilen. Sie treten damit in direkte Konkurrenz zu den Rabbinern. Artikel 4 des Programms, „Pflichten der Gesellschaft gegenüber ihren Mitgliedern" führt aus:

> „Den Literaten, die ihre Schriften bei der Hauptdirektion eingereicht und die Approbation erhalten haben, wird der Druck in der Orientalischen Druckerei besorgt, die Bücher anschließend unter den Mitgliedern vertrieben. Der erzielte Gewinn abzüglich der Druckkosten kommt dann dem Autor zugute. Ähnliches gilt für die Werke der Künstler."[22]

Auch hier handelt es sich wie bei der Buchhandlung der Gelehrten nicht um einen kommerziellen Verlag, sondern um eine Gesellschaft, die die Autoren fördert und deren Rechte achtet. (Andreas Kennecke)

20 Shmuel Feiner: The Jewish Enlightenment in the Eighteenth-Century, Jerusalem 2002, S. 286 f.

21 Anonym: Mehr Noten als Text; oder die deutsche Union der Zwey und Zwanziger, eines neuen geheimen Ordens zum Besten der Menschheit, in: Allgemeine deutsche Bibliothek, 91. Bd., 2. St. (1790), S. 585–601., S. 594.

22 Plan zu einer Gesellschaft des Guten und Edlen, 3. Artikel.

2. Ankündigungen.

Seitdem daß die jüdische Nation Deutsch lieset und Deutsch verstehet, lernte sie die Unvollkommenheit der bisherigen jüdischdeutschen Uebersetzungen ihrer Bücher kennen, und man hört daher den einstimmigen Wunsch: Daß doch iemand die täglichen Gebete, aus der, dem Ungelehrten und dem weiblichen Geschlechte unbekannten, hebräischen Sprache übersetzen möchte.

Die portugiesische Juden haben seit geraumer Zeit ihre Gebetbücher in ihrer Landessprache gehabt, so daß ein Jeder, der nur lesen kann, im Stande ist, die Worte, die er Gott vorträgt, zu verstehen, und seinen Gottesdienst mit innerer Andacht zu beobachten. Die Juden in Frankreich und England sind diesem Beyspiele gefolgt, und haben ihre Gebetbücher in ihre Landessprache übertragen lassen. Auch die Juden in den vereinigten Niederlanden haben, wie ich glaube, eine holländische Uebersetzung ihrer Gebete. Nur wir Juden in Deutschland sind bis jetzt noch nicht so weit gekommen, dem Ungelehrten die Sprache seiner Väter, wenigstens in sofern er sie zu seinem Gottesdienste gebraucht, verständlich zu machen.

Ich bin daher gesonnen, diese Arbeit zu unternehmen, und das Gebetbuch der deutschen und polnischen Juden, enthaltend die täglichen Gebete, die vom Sabbath, Rosch-Chôdesch, Schalôsch-Regalim, Rôsch-Haschana und Jôm-Hakippurim, nebst allem was in der sogenannten Rôsch-Chôdesch-

Thephilla (Zemiróth ausgenommen) befindlich ist, zu übersetzen, mit erläuternden Anmerkungen zu begleiten, und auf Pränumeration heraus zu geben.

Zur Probe liefre ich hier dem Publikum ein Stück von dieser Arbeit, nämlich: Den Gesang Igdal (יגדל) welcher die dreyzehn Glaubensartikel eines Juden enthält, und nach Art der neuern jüdischen Dichter, im Original, in einem regelmäßigen Metro abgefaßt ist.

(יגדל) Igdal.

Verherrlicht sey der lebende Gott und gepriesen,
Er ist da, und nicht in der Zeit ist sein Daseyn.
Einzig ist Er, keine Einheit gleicht der seinen.
Unbegreiflich und unbegränzt ist seine Einheit.
Kein Körper, und keinem Körper ähnlich;
Und nichts kan gleichen seiner Heiligkeit.
Vor allen Wesen war Er,
Der Erste, dem kein Erster gleicht.
Er ist aller Geschöpfe Herr,
Sie zeigen seine Größe und Gewalt.
Er hat seiner Weissagungen Einfluß,
Seinen Geliebten und Theuern verliehn.
Unter Israel war keiner Mosen gleich,
Dem Propheten, der Ihn sah von Angesicht.
Durch diesen Propheten und Vertrauten seines Hauses
Gab Er seinem Volke wahre Lehre.
Diese Lehre wird Er nie aufheben,
Sie durch eine andere nie verändern.
Unsre Heimlichkeiten sieht und weis Er alle,
Und der Sachen Ausgang, eh sie noch beginnen.
Er belohnt den Frommen nach Verdienst,
Und die Bösen strafet Er nach ihrem Frevel.
Am Ende der Tage wird Er unsern Meschiach senden,
Zu erlösen, die seiner Hülfe harren.

Groß an Barmherzigkeit wird Er die Todten erwecken.
Gelobt sey sein herrlicher Namen in Ewigkeit.

Kenner, denen die Schwierigkeit dieser Art Uebersetzungen nicht unbekannt ist, werden sehen, daß ich mein Mögliches gethan habe, und ich verspreche meines Theils daßelbe beym ganzen Werke zu leisten.

Der Preis dieses Buches, welches bis Johannis 1783 fertig werden soll, ist ein Reichsthaler, in Louisd'or à 5 Reichsthaler.

Auswärtige Freunde werde ich schriftlich ersuchen, die Mühe der Pränumeration zu übernehmen, und wenn dieselben dazu erböthig sind, es nächstens in den Hamburger Zeitungen bekannt machen lassen. Wer sonst die Mühe über sich nimmt Pränumeranten zu verschaffen, erhält für zehn Exemplare das Eilfte unentgeldlich.

Die Pränumeration stehet bis den 1sten April 1783 offen, da aber die Beförderung der Arbeit von einer gewissen Anzahl Pränumeranten abhängt, so ersuche ich die Herren, die zu pränumeriren gesonnen sind; je eher je lieber, ihre Nahmen und den Betrag, unter Adresse Herrn Meyer Friedländer, oder sonst an einen hiesigen Freund einzusenden, worüber sie einen Schein bis zur Ablieferung der Exemplare, erhalten.

Von Berlin hieher zahle ich das Briefporto, bis an welchen Ort ich auch die Exemplare frey liefre. Was mich betrift, werde ich alle Sorge tragen für gutes Papier, richtigen und saubern Druck. Die Namen der Pränumeranten werden dem Werke vorgedruckt. Königsberg in Preußen, den 6. Nov. 1782.

Isaac Abraham Euchel.

"I Will Sing and Make Music". Jewish Music and Musicians Throughout the Ages. The Nineteenth Annual Klutznick-Harris Symposium. Creighton University, Omaha. Nebraska. 29.10. - 30.10.2006.

An der Creighton University in Omaha/Nebraska fand Ende Oktober 2006 zum neunzehnten Mal das Klutznick-Harris Symposium statt. Diesmal lautete das Thema „'I Will Sing and Make Music': Jewish Music and Musicians Throughout the Ages". Die überwiegende Anzahl der Referenten kam – wie üblich – aus den USA. Und wie immer war diese akademische Veranstaltung offen für ein breites Publikum. Am ersten Tag war die jüdische Gemeinde in Omaha, die über 6000 Mitglieder zählt, Gastgeber. Das beeindruckende Jewish Community Center verfügt neben Konferenzräumen auch über ein großes Auditorium, das sich für Theater- und Musikveranstaltungen eignet. Und so geriet das Symposium über jüdische Musik auch zu keiner „Trockenübung". Es wurde nicht nur gesungen (es traten u. a. ein jüdischer Chor und Kantoren der Gemeinde auf und trugen liturgische Gesänge vor), es wurden auch Musikbeispiele von den Referenten „zitiert" (mit modernster Multimedia-Technik sowie mittels eher traditionellem, aber nicht weniger beeindruckendem Vorspiel am Klavier).

Doch was ist überhaupt „jüdische Musik"? Diese „Gretchenfrage" stand im Mittelpunkt des Abendvortrages, den Joshua Jacobson von der Northeastern University, gleichzeitig Dirigent des bekannten Zamir-Chors in Boston, vor einem von der Rhetorik und Präsentation des Redners verzauberten Publikum im gut gefüllten Auditorium hielt. Seine sehr pragmatische Definition jüdischer Musik lautet: Es handelt sich um Musik, die von Juden häufiger gespielt wird als von anderen und Juden mehr sagt als Nicht-Juden. Das Jüdische in der Musik liegt, so Jacobson, „in the eye of the beholder", ein bekanntes Shakespeare-Zitat abwandelnd. Die jüdische Abstammung des Komponisten sei jedenfalls kein geeignetes Kriterium, ansonsten müßte „White Christmas" von I. Berlin auch als jüdische Musik gelten, wie Jacobson unter dem Lachen seiner Zuhörer ausführte und mit weiteren Beispielen belegte. Gleichwohl habe es immer wieder, auch von jüdischer Seite, Versuche gegeben, jüdische Musik ethnisch zu bestimmen. Er nannte in diesem Zusammenhang den Komponisten Ernest Bloch, der Anfang des 20. Jahrhunderts in einem musikalischen Werk auch so etwas wie „soul of race" entdecken zu können glaubte. Und selbst Arthur Schönberg verstieg sich angesichts der Ausgrenzung seiner Musik durch die Nationalsozialisten 1933 zu dem Satz „We are Asians", ohne vermutlich wirklich daran zu glauben, daß seine Zwölftonmusik, der Thomas Mann in „Dr. Faus-

tus" ein literarisches Denkmal gesetzt hat, ohne die westliche Tradition überhaupt zustande gekommen wäre.

Im weiteren Verlauf der Tagung wurde klar, daß ein anderes Bonmot aus dem Munde Ernest Blochs („Jewish music can be felt but not analysed") für die anwesenden Musikwissenschaftler keine Gültigkeit besaß. Sie bemühten sich redlich darum, das Tagungsthema von allen Seiten zu beleuchten und die unterschiedlichsten Aspekte jüdischer Musik – von biblischen Zeiten bis in die Gegenwart – zu analysieren. So sprach Charles Isbell (Louisana State University) über „Musical Notations in the Biblical Book of Psalms". Er machte darauf aufmerksam, daß es keine religiöse oder weltliche Musik im eigentlichen Sinne gebe, sondern, daß es auf den Kontext ankomme, in dem Musik zur Aufführung gebracht werde. Diese These belegte er anhand von Beispielen aus den Psalmen, wo konkrete Hinweise auf die Aufführungspraxis zu finden sind. Diese seien allerdings mit Vorsicht zu interpretieren. In diesem Zusammenhang war auch der Vortrag von Jonathan Gross, einem der Kantoren der jüdischen Gemeinde in Omaha, von Interesse. Er demonstrierte mit Gesangsbeispielen und Bibelstellen insbesondere den Laien im Publikum die Rolle der jüdischen Kantillation (*ta'amei ha-mikra*) bei der Sinngebung von Texten. Ergänzt wurden seine Ausführungen durch seine Kollegin Wendy Shermet, die über die Tradition der Kantor-Ausbildung (mit Fokus auf den Vereinigten Staaten) sprach und noch einmal verdeutlichte, daß es einer langjährigen Ausbildung in Judaistik und Gesang bedarf, um die Kantillation perfekt zu beherrschen und zu verstehen.

Der zeitliche Schwerpunkt der Tagung lag jedoch nicht auf der biblischen Frühzeit, sondern in der Moderne. Daß es bereits in der Renaissance eine nicht geringe Zahl jüdischer Musiker in oberitalienischen Städten gab, machte das Referat von Daniel Jütte (Universität Heidelberg) deutlich. Auf der Grundlage von Archivstudien läßt sich der Nachweis führen, daß die meisten, uns meist nur mit Namen (wenn überhaupt) bekannten jüdischer Musiker Instrumentalisten waren, die für ein nicht-jüdisches Publikum spielten. Das wurde aber mit der Errichtung von Ghettos seit dem 16. Jahrhundert immer schwieriger, so daß ein neuer „public space" für diese Berufsgruppe geschaffen werden mußte. Salamone Rossi ist der wohl bekannteste Vertreter einer Musik, die im Ghetto liturgische Verwendung fand. Und so durfte sein Stück „Halleluyah" auch nicht im musikalischen Beiprogramm der Tagung fehlen. Den Sprung ins 19. Jahrhundert unternahm Theodore Albrecht (Kent State University), der von seiner Detektivarbeit in Wiener Archiven berichtete. Ihm geht es um den stichhaltigen (aber nicht leicht zu führenden Nachweis), daß Beethovens sechster Satz in seinem Streichquartett op. 131 (1826) durch das Kol Nidrei beeinflußt wurde. Es kann

jedenfalls nach Albrechts Forschungen kein Zweifel bestehen, daß Beethoven Kontakt zu führenden Vertretern der israelitischen Kultusgemeinde Wien hatte, die von ihm ein Auftragswerk, das dann nicht zustande kam, haben wollten. Von einer anderen Beziehung zwischen einer jüdischen Gemeinde und einem bedeutenden Komponisten berichtete Charles Juergensmeier (Creighton University). Im Mittelpunkt seines Vortrags stand die Zusammenarbeit zwischen Salomon Sulzer und Franz Schubert bei der Vertonung von Psalm 92 (*tov lehodos*). Emily A. Bell (University of Florida) sprach über eine weitere Zusammenarbeit zwischen jüdischen Gemeinden und bekannten Komponisten. Als Beispiel hatte sie die vom amerikanischen Kantor David Putterman begründete Konzertreihe („Annual Service of New Music") in der New Yorker Park Avenue Synagoge gewählt. An dieser Konzertreihe, die kurz nach dem Zweiten Weltkrieg ins Leben gerufen wurde, wirkten 73 zeitgenössische Komponisten mit, darunter auch Leonard Bernstein und William Grant Still.

Damit ist schon der Bogen in das zwanzigste Jahrhundert geschlagen, dem sich mehrere Vorträge widmeten. Paula Eisenstein Baker (University of St. Thomas, Houston) referierte über das Werk des russisch-jüdischen Komponisten Leo Zeitlin (1884-1930), der zu Beginn des 20. Jahrhunderts zusammen mit Kollegen jüdische Volksmusik in St. Petersburg sammelte und sich davon bei seinen eigenen Werken (z. B. Eli Zion) inspirieren ließ. Marsha Bryan Edelman (Gratz College), Verfasserin eines englischsprachigen Werkes über jüdische Musik, führte unter anderem aus, wie traditionelle jüdische Weisen, die aus der „Alten Welt" herübergerettet wurden, der ersten Generation der Einwandererwelle um 1900 als emotionaler und kultureller Rückhalt dienten, während die zweite Generation sich diese musikalische Tradition recht ungezwungen und frei zu eigen machte und sich dann dem Vorwurf ausgesetzt sah, daß diese Musik, oft auch im Konzertsaal aufgeführt, nicht „jüdisch" klinge. Vertieft wurden diese Überlegungen im Vortrag von Joel E. Rubin (University of Virginia), der Adaptionsprozessen in der New Yorker Klezmer-Szene in der Zwischenkriegszeit nachging. Zu dem neuen Publikum, das neben der traditionellen Zuhörerschaft (darunter viele nicht-jüdische, aus Griechenland stammende Immigranten!) von dieser Art Musik begeistert war, gehörten seit den 1940er Jahren auch Überlebende des Holocausts. Einen weiteren interessanten Schauplatz beleuchtete Susan M. Filler (Chicago, Illinois) in ihrem Beitrag über den Einfluß der im jiddischem Theater gespielten Musik auf Broadway-Musicals. Aus der Fülle der Beispiele, die von ihr angeführt wurden, ragt sicherlich Abraham Goldfaden heraus, dessen jiddische Songs für die Bühne auch auf Gershwin nicht ohne Wirkung geblieben sind. Die Klezmer-Renaissance, die inzwischen zu einem Kult in

Deutschland geworden ist, der seltsame Blüten treibt, war das Thema von Rita Ottens (City University of London). Sie vermochte überzeugend nachzuweisen, daß der Klezmer-Boom Mitte der 1980er einsetzte, und zwar als eine Folge einer Theateraufführung (Joshua Sobols „Ghetto" in der Inszenierung von Peter Zadek, 1984 in Berlin). Szenenwechsel. Daß in der klassischen Musikszene im Nachkriegsdeutschland jüdische Musiker ebenfalls große Erfolge feierten, aber die betreffenden Künstler oft in Gewissenskonflikte angesichts des Holocaust-Traumas stürzte, machte der Beitrag von Anat Feinberg (Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg) deutlich. An ausgewählten Beispielen demonstrierte sie, welche unterschiedlichen jüdischen Identitäten sich in Musikerkarrieren wie der von Michael Gielen, Hellmut Stern, Kurt Sanderling und anderen spiegeln. Ganz aktuell war (und entsprechend gut von Studenten besucht) der Beitrag von Daniel W. Clanton Jr. (Englewood, Colorado). Am Beispiel von jüdischen Hip Hop-Musikern (Matisyahu, So Called) demonstrierte er, welche kulturelle Grenzen Musik überwinden und zu welchen Amalgamierungsprozessen es dabei kommen kann.

Die Frage nach dem Wesen einer „jüdischen Musik" zog sich wie ein roter Faden durch alle Beiträge. Die unterschiedlichsten Aspekte musikalischer Tradition und Moderne wurden auf dieser bemerkenswerten Tagung von Experten skizziert und ausgiebig diskutiert. Zur Tradition des Klutznick-Harris-Symposiums, das immer unter einem Generalthema steht, gehört es auch, daß die Beiträge in einem Aufsatzband veröffentlicht werden. Diese Publikation kann man nach dem Gehörten nur mit Spannung erwarten, bekommt dadurch doch ein breiteres Publikum die Gelegenheit, sich mit dem Phänomen jüdische Musik, das oft als Chimäre erscheint, auseinander zu setzen, vielleicht sogar mit einer CD im Anhang, auf der die entsprechenden Musikbeispiele zu hören sind.

Robert Jütte

Polish Wooden Synagogues: State of Research. Vortrag von Dr. Eleonora Bergman, Jewish Historical Insitute, Warschau. Landesmuseum Braunschweig, 19.12.2006.

Das *Braunschweigische Landesmuseum* mit seiner Abteilung Jüdisches Museum (Dr. Hans Jürgen Derda) und die *Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa* an der Technischen Universität Braunschweig (Prof. Dr. Harmen Thies) hatten Eleonora Bergman eingeladen, einen Überblick über die Architektur der Holzsynagogen in Polen und über den Stand ihrer Erforschung zu geben.

Bergman, stellvertretende Direktorin des Jewish Historical Institute in Warschau und als Architekturhistorikerin eine ausgewiesene Expertin auf dem Feld der polnisch-osteuropäischen Synagogenarchitektur, wies zunächst auf die Bedeutung der von Maria und Kazimierz Piechotka herausgegebenen Werke über polnische Holzsynagogen hin (erschienen 1957 und 1996): Sie haben das noch erhaltene Material (vor allem Fotos und Bauaufnahmen) zu den seit dem Zweiten Weltkrieg fast restlos zerstörten Bauwerken zusammengetragen und eine umfassende Typologie dieser Architekturen geliefert.

So kann man zwei Gruppen von Holzsynagogen des 17. bis frühen 19. Jahrhunderts beschreiben. Eine nördliche ist charakterisiert durch eine komplexe Gruppierung von Baukörpern (Hauptgebäude mit Eckpavillons und verbindenden Bauteilen) und durch mehrfach gestufte, geschweifte Dächer. Dem entspricht eine vielgestaltige Gliederung des Inneren: Galerien und sich verschneidende Gewölbeschalen überdecken den Raum. Hoch aufragende Stützen akzentuieren gelegentlich die Stellung der Bima, ihr Lesepult steht im Zentrum zwischen dem oft in mehreren Stockwerken angelegten Toraschreinaufbau auf der Ostseite und dem Eingang gegenüber.

Die südliche Gruppe der Holzsynagogen ist äußerlich schlichter gestaltet, doch wurden sie innen vollständig mit Inschriften, Ornamenten und symbolischen Darstellungen ausgemalt.

Einen neuen Ansatz zur Interpretation dieser Architekturen nahm Thomas Hubka 2003 in seiner exemplarischen Untersuchung der der südlichen Gruppe zugehörigen Synagoge in Gwoździec (18. Jahrhundert, heute Ukraine) vor. Er erörtert den Bau vor dem historischen, sozialen und kulturellen Hintergrund des Lebens der jüdischen Gemeinden in dieser Region und formuliert weitreichende Thesen zu einer ikonographisch-symbolischen Herleitung der Gestalt der Synagoge aus religiösen Texten des Judentums.

Andere Wege gehen Wissenschaftler und Studierende in Boston: Sie versuchen mit dem „Nachbau“ der Synagoge in Zabludow sowohl die komplizierten

Zimmermannskonstruktionen besser zu verstehen als auch die kunstreiche Ausgestaltung mit Schnitzwerk und Malerei wiedererstehen zu lassen.

Mit dem Hinweis auf eine Gruppe von 13 noch erhaltenen Holzsynagogen im heutigen Litauen gab Eleonora Bergman eine weitere Richtung der Forschung an: Das Center for Jewish Art der Hebrew University of Jerusalem (das mit dem Fachgebiet Baugeschichte der TU Braunschweig die Bet Tfila – Forschungsstelle bildet) hat zum Beispiel die Synagoge in Pakruojis dokumentiert und nach historischen Fotos als Computermodell rekonstruiert.

In der anschließenden Diskussion hob Bergman mehrere Themenkomplexe hervor, die in Zukunft bearbeitet werden könnten: die faszinierende handwerkliche Leistung der Konstruktion der Holzsynagogen und ihr Verhältnis zur allgemeinen, nicht-jüdischen und profanen, Architektur dieser von Blockbauweise geprägten Region, die Fragen nach dem Zusammenspiel von jüdischen Auftraggebern und wahrscheinlich nichtjüdischen Bauleuten bei der einzigartigen Gestaltung und schließlich die Probleme einer Interpretation des symbolischen Gehalts dieser Architekturen.

Ulrich Knufinke

Encyclopaedia Judaica. Second Edition. Hrsg. von Fred Skolnik, Editor in Chief, und Michael Berenbaum, Executive Editor. Thomson Gale, in Association with Keter Publishing House Jerusalem: Detroit – New York – San Francisco u.a. 2007, 22 Volumes. 1995 $ (Library Edition, www.encyclopaediajudaica.com/encyclopaedia-judaica/index.php).

Mit der Neuausgabe der Encyclopaedia Judaica (EJ) liegt nun erfreulicherweise eine Überarbeitung des 1972 erschienenen – und in den folgenden Jahren mit einigen Jahresbänden erweiterten – grundlegenden und umfassendsten lexikalischen Nachschlagewerkes zum Judentum vor. Nach der englischsprachigen Erstausgabe wurde eine elektronische Version der EJ mit Suchfunktion und weiteren Zusatzinformationen als CD-Rom 1997 in Jerusalem erstellt. Leider wurde bei der Digitalisierung versäumt, zahlreiche Lemmata des bereits 25 Jahre zurückliegenden Druckes zu aktualisieren, in vielen Fällen verwies lediglich ein erweiterter bibliographischer Apparat auf neuere Forschung. Eine gründliche Überarbeitung der alten Fassung der EJ war deshalb sowohl im Hinblick auf die Erforschung und Erschließung neuer Wissensbereiche in einer zunehmend interdisziplinären Ausrichtung der verschiedenen Bereiche der Jüdischen Studien/ Judaistik und Israelwissenschaft als auch hinsichtlich der wissenschaftlich nicht erschlossenen Zeitgeschichte von nahezu 35 Jahren vonnöten.

Die Veröffentlichung einer 22bändigen Enzyklopädie des Judentums auf den neusten Stand der Forschung ist nicht nur aufgrund der knappen finanziellen Mittel ein gewagtes Unternehmen. Redaktion und Verlag sind gut beraten, ein tragfähiges Konzept zwischen den an Qualität und Prägnanz auszurichtenden Beiträgen einerseits und den Erfordernissen einer Kostenkalkulation andererseits auszuloten. Bei der vorliegenden Überarbeitung hätte man sich – auch um den Preis einer späteren Veröffentlichung – eine umfassende Überarbeitung aller Lemmata des weltweit wichtigen Werkes gewünscht. Da in der neuen EJ nur ca. die Hälfte aller Lemmata überarbeitet – welche durch die Angabe 2nd ed. entsprechend gekennzeichnet werden – bzw. neu hinzugefügt sind, bleiben viele Details unerwähnt. Damit wird einem Grundanliegen der Forschung, die Aktualisierung aller Beiträge, nicht Rechnung getragen.

Die Problematik der Unterlassung einer gründlichen Überarbeitung aller Lemmata zeigt sich unter anderem daran, dass dabei über hundert Jahre alte Fehler tradiert werden können. Exemplarisch soll dies anhand des Eintrags „Perlhefter, Issachar Behr Ben Jehuda Moses“ von Louis Isaac Rabinowitz gezeigt werden. Als einzigen bibliographischen Hinweis gibt der Autor den Artikel David Kaufmanns „Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederös-

terreich“ (1889) an. Der Arbeit Kaufmanns liegt der gesamte Briefwechsel zwischen R. Beer aus Eibenschitz, seiner Frau Bila Perlhefter und dem Universalgelehrten Johann Christoph Wagenseil (1633-1705) zugrunde. Aufgrund einer einzigen Textstelle in einem Brief an Wagenseil (UB Leipzig, B.H. 18./Fol. 189, Ep. 53.) ordnet Kaufmann die Perlhefters entsprechend dem Titel seiner Abhandlung unter die Wiener Exilanten ein. Durch diesen Fehler gelingt es Kaufmann nicht, die einzelnen Stationen im Leben des Ehepaares genau zu datieren. Ein großer Teil der späteren, nicht hebräischsprachigen Forschungsliteratur griff immer wieder auf die Ergebnisse Kaufmanns zurück und begann damit, diesen Fehler zu tradieren. Zunächst konnte er sich im Vorläuferprojekt der “Encyclopaedia Judaica“, der in New York erschienenen „Jewish Encyclopaedia“ (New York 1901-06, Bd. 9, S. 643f.), etablieren. Im Übrigen gibt es hinsichtlich der Fehler und Ungenauigkeiten zwischen den beiden wissenschaftlichen Großprojekten erstaunliche Übereinstimmungen, so dass man vermuten darf, dass ein großer Teil der Artikel für das jüngere Projekt „recycelt“ wurde. In Bezug auf den Perlhefter-Artikel gelten die Übereinstimmungen nicht nur für die „Wiener Zeit“ des Ehepaares, sondern auch für das Rabbinatsamt, welches Perlhefter in Mantua innegehabt haben soll, sowie für sein vermutliches Todesdatum.[1] Während die „Jewish Encyclopaedia“ nur die aktuellen Forschungsergebnisse ihrer Zeit wiedergibt, ist für die Druckausgabe der EJ die bloße Übernahme der Daten ihres Vorläuferprojektes ärgerlich. Dies vor allen Dingen, da die Bedeutung Beer Perlhefters für die sabbatianische Bewegung schon seit längerer Zeit bekannt war. So hatte Bernhard Weinryb die wichtigsten Briefe der Korrespondenz zwischen Beer, Bila und Wagenseil gleich zwei Mal publiziert,[2] Scholem sich schon mehrfach mit Beer beschäftigt[3] und Jeschaja Tischby Beer als den entscheidenden Vordenker der sabbatianischen Theologie nach dem Tod von Schabtai Zvi identifiziert.[4] Nach

1 Das Todesdatum für Bila Perlhefter (9.9.1710) hätte schon früh anhand von Simon Hocks Werk ergänzt werden können (Die Familien Prags. Nach den Epitaphien des Alten Jüdischen Friedhofs in Prag. Hrsg. v. David Kaufmann. Pressburg, 1892, S. 279). Das letzte Lebenszeichen von R. Beer stammt vom 16. Januar 1713: Lieben, S. L.: Oppenheimiana. In: Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte der Juden in der Cechoslovakischen Republik. Hrsg. v. Samuel Steinherz. Jahrg. 7. Prag 1935, S. 447, 449.

2 Weinryb, Bernhard: Historisches und Kulturhistorisches aus Wagenseils hebräischem Briefwechsel. In: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 83 (Jan./Dez. 1939), S. 325 – 341. (Reprint: Tübingen, 1963.) Der Aufsatz erschien in einer leicht veränderten jiddischen Fassung und mit der vollständigen Wiedergabe des Briefwechsels unter dem Titel: An hebreisch-yidishe korespondenz zwishn profesor Wagenseil un yidn. Zushteier zu der yidisher kultur-geshikhte in 17-tn johrhundert. In: Gdenk un leben. Virtljohr shrift far yidishe shtudies 2 (1944) H. 1., S. 109 – 137.

3 Vgl. u.a. Scholem, Gerschom: Prakim apokaliptim u-meschichim al R. Mordechai mi-Eisenstadt. Sefer Dinburg. Jerusalem 1948.

Schabtai Zvi identifiziert.[4] Nach Erscheinen der Druckausgabe der EJ ging die Perlhefter-Forschung ohne Konsequenzen für die CD-Rom-Version weiter: Jehuda Libes erwägt Perlhefter als Autor für eine neuentdeckte Auslegung zum Sifra d`Zniuta,[5] Tischby veröffentlicht einen weiteren Text, in welchem er die Schriften Perlhefters diskutiert.[6] Für die nun vorliegende Neuausgabe wäre der wichtige Aufsatz von Abraham Elqajam interessant gewesen, in dem der Autor u.a. auf die scharfe Sozialkritik Perlhefters hinweist und die Frage den sozialen Dimensionen der sabbatianischen Bewegung als Desiderat ausmacht.[7]

Die überarbeiteten Kapitel wiederum sind entsprechend dem modernen Forschungsstand angepasst, und alte Fehler und Ungenauigkeiten überarbeitet. Beispielhaft sei hier auf die in der Erstauflage der EJ unter dem Lemma „Segal, Israel ben Moses of Zamosc" sowie „Zamosc, Israel ben Moses Halevi" zweifach von verschiedenen Autoren erschienene Referenz zu ein und derselben Person hingewiesen, die in der Neuauflage von Gad Freudenthal unter dem Lemma „Zamosc, Israel ben Moses ha-Levi" neu bearbeitet wurde.

Die Entscheidung der Redaktion, akademische Titel und institutionelle Anbindung der mitwirkenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, deren Beiträge nicht überarbeitet wurden, im Personenregister (der sonderbarerweise nicht im Indexband XXII, sondern im ersten Band zu finden ist) nicht zu aktualisieren, ist nicht überzeugend. Erstaunlich sind ebenfalls das gegenüber der Erstausgabe nahezu unbebilderte Layout sowie die spärliche Verwendung von Karten. Lobenswert ist dagegen das gegenüber der ersten Auflage handlichere Format der EJ.

Es bleibt zu hoffen, dass im Zuge einer digitalen Überarbeitung der vorliegenden Neuauflage der EJ die noch ausbleibenden fehlerhaften alten Referenzen entsprechend überarbeitet werden, eine Notwendigkeit, die leider bei der vorliegenden Druckfassung nicht umgehend umgesetzt wurde.

Alexander Dubrau, Heidelberg/ Nathanael Riemer, Berlin

4 Tischby, Jeschaja: Ha-„Maggid" ha-schabtai ha-rischon be-Vet Midrascho schel R. Abraham Rovigo. Be-Zion. Rivon la-Cheker Toldot Israel 22 (1957) Heft 1, S. 21 – 55.

5 Kravim chadaschim be-Kabbala schabtait me-Chugo schel R. Jonathan Eibschitz. Mechkarei Jeruschalaim be-Machschevet Israel. 1986, S. 265-271.

6 Tischby, Jeschaja: Kavei ha-Tnua ha-schabtait we-Dmuto schel Schabtai Zvi bi-Chitvei RaMCHa"L we-Talmidav. Tarbut we-Chevra be-Toldot Israel be-Jemei ha-Benaim. Kobez Maamarim li-Sichro schel Chaim Hikl ben-Sasson. Jerusalem 1989.

7 Elqajam, Avraham: Lidato ha-schnia schel ha-Maschiach. Giluim chadaschim le-R. Beer Perlhefter. Kabbala. Ktav Et la-Chakrei Ktvei ha-Mistika ha-jehudit 1 (1996), S. 85 – 166.

Menahem I. Kahana: Sifre Zuta Deuteronomy. Citations from a New Tannaitic Midrash. Magnes Press: Jerusalem 2002 (Neudruck 2005). 476 S., 132 NIS (Hebräisch).

Wenn an dieser Stelle noch eine Neuerscheinung aus dem Jahr 2002 rezensiert wird, bedarf dies zunächst einer Erklärung, welche nur durch die Bedeutung der Studie selbst gegeben werden kann. Dies ist bei dem vorliegenden Buch, welches noch nicht gebührend gewürdigt wurde, zweifelsohne der Fall: Kahanas Studie *Sifre Zuta Deuteronomy* umfasst neben der Edition eines bislang unbekannten tannaitischen Midrash zu Deuteronomium eine detaillierte Analyse der edierten Textfagmente im Kontext der rabbinischen Literatur, welche eine neue Perspektive für die Erforschung tannaitischer Midrashim eröffnet. Durch philologische Analysen wirft der Autor beispielsweise ein neues Licht auf die seit der ‚Neuentdeckung' der halachischen Midrashim durch die *Wissenschaft des Judentums* im ausgehenden 19. Jahrhundert geführte Kontroverse über die Einteilung dieser Werke. Die Entscheidung des Verlags, das Buch drei Jahre nach seiner Erstveröffentlichung in einer Paperback-Ausgabe neu zu drucken, ist grundsätzlich zu begrüßen.

Kahana gehörte nach dem Fall des eisernen Vorhangs zu den ersten Forschern, die in den bis dahin verschlossenen Bibliotheken in Sankt Petersburg und Moskau Manuskripte auf der Suche nach unbekannten Midrashfragmenten studierten. Dabei entdeckte Kahana in mehreren Manuskripten eines Kommentars von Jeshua ben Jehuda (einem Karäer aus der zweiten Hälfte des 11. Jh.) einige bislang gänzlich unbekannte Auslegungen zum Buch Deuteronomium, deren Sprache, Auslegungsweise und Inhalt auf tannaitischen Ursprung verweisen. Mittels einer philologischen Analyse schließt der Autor die Zugehörigkeit dieser Kommentare zum Fragmentenmidrash *Midrash Tannaim* (auch als *Mechilta zu Deuteronomium* bekannt) aus. Der Umstand, dass keines dieser Zitate im *Midrash haGadol* überliefert wurde, deutet nach Kahana darauf hin, dass diese Kommentare einem bislang unbekannten Werk entstammen. Zudem kann anhand der Benutzung anderer uns bekannter Midrashim im Werk von Jeshua ben Jehuda gezeigt werden, dass sich seine Zitate durch eine exakte Textwiedergabe auszeichnen.

In den von Kahana edierten Auslegungen von Jeshua ben Jehuda zu Deuteronomium ist eine midrashische Terminologie und Auslegungsweise charakteristisch, die sich von nahezu allen bekannten halachischen Midrashim unterscheidet und lediglich dem Fragmentenmidrash *Sifre Zuta Numeri* (im Folgenden *SifZN*) ähnelt. Die Benutzung seltener Wendungen, Lehnwörter aus dem Grie-

chischen und die Aufnahme einiger dieser *Derashot* in den mittelalterlichen Midrashim *Sefer Pitron Tora* (hrsg. v. E. E. Urbach 1978) und *Midrash Hadash al haTora* (hrsg. v. J. Mann, Teil I und II 1940-1966) schließen eine pseudoepigraphische Zuschreibung des Textes aus. Jeshua ben Jehuda zitiert den Midrash zu Deuteronomium nach einer arabischen Einleitungsformel, welche sich auch in der Textausgabe wieder findet. Kahana präsentierte diesen Textbefund einem breiten Fachpublikum erstmals 1993 beim 10. Weltkongress für Jewish Studies und benannte den neuentdeckten Midrash durch seine Nähe zum Fragmentenmidrash *SifZN* programmatisch *Sifre Zuta Deuteronomium* (im Folgenden *SifZD*).

Der erste Teil des Buches (110 Seiten) widmet sich in drei Abschnitten einer Gesamtbewertung des neuedierten Textmaterials. Der erste Abschnitt behandelt die drei für *SifZD* relevanten Quellen. Dabei geht der Autor ausführlich auf die Schriften von Jeshua ben Jehuda (Textgrundlage sind 13 Manuskripte), den Bibelkommentar, die Methoden der Schriftauslegung und die Zitationsweise von *SifZD* ein. Danach werden die Parallelstellen von *SifZD* in dem nach Urbach im neunten oder zehnten Jahrhundert in Babylonien redigierten Midrash *Sefer Pitron Torah* (Textgrundlage sind vier Manuskripte) erörtert. Eine genaue geographische und zeitliche Verortung der von Kahana ermittelten dritten Quelle von *SifZD*, des *Midrash Hadash al haTora* (Textgrundlage sind fünf Manuskripte), ist dagegen noch ein Desiderat der Forschung. Im zweiten Abschnitt stellt der Autor das Verhältnis von *SifZN* und *SifZD* heraus, welches sich auf (a) ähnliche Verwendung der exegetischen Terminologie, (b) gleiches Überlieferungsmaterial ohne andere Paralleltraditionen in rabbinischen Quellen und (c) gemeinsame Rabbinennamen gründet. Im nächsten Abschnitt untersucht der Autor den Text von *SifZD* und analysiert dabei den Wortschatz, die Einteilung der Bibelkommentare, die Auslegung nach der ‚Schule Aqibas', das Verhältnis zur Mishna, die Einordnung des neuen tannaitischen Materials, die Stellung des aggadischen Materials (im Vergleich zu *SifZN*), die Redaktion, den Redaktionsort und die Rezeption der Kommentare in der talmudischen Literatur. Der Abschnitt schließt mit einem allgemeinen Überblick über die ‚Schulen' von R. Aqiba und R. Ishmael.

Die akribische Einführung in die Textfragmente von *SifZD* umfasst neben einer Vielzahl von Stellenverweisen unter anderem eine Liste mit Auslegungen, welche Kahana zufolge nicht zu *SifZN* gehören, obwohl sie in der Textausgabe von H. S. Horovitz zu *Sifre Numeri* und *SifZN* (*Siphre D'be Rab*, Leipzig 1917, Neudruck Jerusalem [2]1966) als solche gekennzeichnet sind (Kahana, S. 42-43). Des Weiteren untersucht der Autor beispielsweise die exegetische Terminologie

in *SifDZ* (S. 44-53) und die in diesem Midrash zitierten Rabbinennamen auf der Grundlage rabbinischer Traditionen (S. 60-68). Diese Detailuntersuchungen tragen zum besseren Verständnis frührabbinischer Auslegungstraditionen und Argumentationsstrukturen bei.

Im Hauptteil des Buches ediert Kahana 138 *Derashot* nach der vom Autor ermittelten zuverlässigsten Handschrift von Jeshua ben Jehuda. Ein kritischer Apparat gibt die Varianten der Textzeugen an. Ein Stellenapparat verweist auf die parallelen Traditionen in der rabbinischen Literatur. Der kritische Kommentar des Autors zu den einzelnen Auslegungen beinhaltet auch eine Diskussion der Texte im Kontext der rabbinischen Literatur. Dabei kommt der philologische und historische Ansatz gleichermaßen zum Tragen. So beleuchtet Kahana beispielsweise zum tannaitischen Kommentar des hebräischen Begriffs *anashim* in *SifZD* die Auslegungstradition zu den Begriffen *anashim* oder *ish* der ‚Schulen' von R. Ishmael und R. Aqiba. Ein Index verwendeter Handschriften, ein Stellenregister und Begriffsapparat bilden den Anhang.

Der Autor plädiert für eine grundsätzliche Neubewertung der Einteilungskriterien der halachischen Midrashim (vgl. auch Kahana, The Halakhic Midrashim, in: *The Literature of the Sages*, Bd. IIIb, Assen 2006, v.a. S. 17-35). Die Forschung ist seit dem von D. Z. Hoffmann verfassten Standartwerk *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim* (Berlin, 1887) und der Kritik Ch. Albecks (*Untersuchungen über die halakischen Midraschim*, Berlin 1927) nicht grundlegend über die klassische Einteilung dieser Midrashim in die von R. Ishmael (bzw. Midrashim der Gruppe I) und R. Aqiba (bzw. Midrashim der Gruppe II) herausgekommen. Die Existenz von *SifZD* als drittem tannaitischen Midrash zu Deuteronomium (neben *Sifre Deuteronomium* und *Midrash Tannaim*) widerlegt jedoch die bisher immer noch von vielen Forschern vertretene klassische Hypothese, wonach von Exodos bis Deuteronomium je ein Midrash der ‚Schule Ishmael' und einer der ‚Schule Akiba' aus tannaitischer Zeit zuzuordnen ist. Kahana bewertet die Klassifizierung der halachischen Midrashim – und dies nicht nur auf der Grundlage der Textzeugen von *SifZD* – vor allem nach philologischen Kriterien. Er beschreibt die *Zuta*-Gruppe (*SifZN* und *SifZD*) als eine Untergruppe innerhalb der Midrashim der ‚Schule Akibas'. Wie jede neue Erkenntnis wirft auch diese Fragestellungen auf, die durch zukünftige Auseinandersetzungen mit diesen Texten zu klären sind: Inwieweit können die zwei Gruppen innerhalb der ‚Aqiba-Midrashim' überhaupt noch als Redaktionseinheit beschrieben werden? Wie lassen sich die Abweichungen von der Mishna, die einen großen Anteil von Aqiba-Traditionen verarbeitet, mit der ‚Zuta-Tradition' harmonisieren?

Der Ertrag der vorliegenden Edition ist entsprechend vielfältig. Die Edition von *SifZD* ist zum einen – was die Textrezeption als auch die Kommentierung betrifft – eine dem modernen Forschungsstand entsprechende und damit letztendlich einzige textkritisch-wissenschaftliche Ausgabe eines halachischen Midrash. Zum anderen analysiert der Autor bei aller Vorsicht, die bei einer Interpretation von Textfragmenten stets geboten ist, das Textmaterial des nicht vollständig zu erschließenden Werkes im Kontext der rabbinischen Literatur. Des Weiteren zeigt die Studie, dass auch in Zukunft Neuentdeckungen von Fragmenten verloren geglaubter oder bis heute völlig unbekannter Midrashim aus tannaitischer Zeit möglich sind.

Alexander Dubrau, Heidelberg

Carol Bakhos (Hg.): Current Trends in the Study of Midrash (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Bd. 106). Brill: Boston/Leiden 2006. VI + 336 S., 124 €.

Der von Carol Bakhos edierte Sammelband mit 12 Beiträgen von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus den USA und Israel widmet sich verschiedenen Aspekten der Midrashforschung. Dieses Anliegen ist angesichts der vor allem seit den 1980er Jahren lebhaften und zunehmend interdisziplinär ausgerichteten Forschung zum Genre *Midrash* verständlich und begrüßenswert.

Jedem Beitrag wird eine Teilbibliographie nachgestellt, eine umfassende Bibliographie am Ende des Bandes fehlt hingegen. Ein Stellen-, Personen- sowie Themenregister bildet den Anhang. In einer knappen Einleitung formuliert Bakhos Zielsetzung und Ausrichtung des Bandes: „(…), the essays in this volume represent no one particular approach to midrash or underlying supposition about its essential, substantive characteristics or descriptive features. What, if anything, all this articles ostensibly have in common other than the fact that they are concerned with some aspect of midrashic studies, is that they are written more or less coevally" (S. 1). Eine spezifischere Fragestellung und Konzeption wird allerdings nicht formuliert. Die Auswahl der Themen wirkt somit auch etwas beliebig und der Band insgesamt eher wie ein Konglomerat, auch wenn sich einzelne Beiträge thematisch sinnvoll ergänzen. Die Einzelstudien dagegen überzeugen in den meisten Fällen in ihrer argumentativen Qualität.

Die Erschließung des Ursprungs von *Midrash* ist seit jeher eine zentrale Fragestellung der Forschung. Paul Mandel bespricht in *The Origins of Midrash in the*

Second Temple Period (S. 9-34) die Termini *Midrash*, *Derash* und *Sofer* im Licht mesopotamischer Quellen und verortet diese in einer dezidiert rechtstheoretischen Auseinandersetzung. Dabei grenzt er die Rolle Ezras als Priester und *Sofer* gegenüber dem in den Targumim verwendeten *Safar* und den *Grammateus* der zweiten Tempelzeit ab. Letzterer ist nach Mandel der aktive Lehrer und Ausleger der Gesetze, ein aus Mesopotamien importiertes Phänomen.

In *Resistance to Midrash? Midrash and Halakhah in the Halakhic Midrashim* (S. 35-58) wendet sich Azzan Yadin dem Verhältnis zwischen biblischen und außerbiblisch tradierten halachischen Traditionen im halachischen Midrash zu. Dabei stellt er erneut die Frage nach der Ursprünglichkeit von *Halachot* vor *Midrash* (so Jakob N. Epstein) und thematisiert die umgekehrte Meinung (David E. Halivni). Nach Yadin wird keine dieser Thesen den Quellen gerecht; es kann jedoch ein anderes Verständnis zur Schrift in den Midrashim von R. Ishmael und R. Aqiba festgestellt werden. Yadin rekurriert dabei auf seine Thesen in seinem Buch *Scripture as Logos* (Philadelphia 2004).

Um verschiedene Formen antiker jüdischer Schriftauslegung und ihre Funktionen geht es Steven D. Fraade in *Rewritten Bible and Rabbinic Midrash as Commentary* (S. 59-78). Ausgehend von der Qumran-Literatur erläutert Fraade anhand eines Textbeispiels aus Sifre Deut §31 den Stellenwert des soziokulturellen und literarischen Umfelds für das Verständnis der literarischen Formen im Kontext der Midrash-Auslegung.

Einer methodischen Fragestellung widmet sich auch Chaim Milikowsky in *Reflections on the Practice of Textual Criticism in the Study of Midrash Aggada: The Legitimacy, the Indispensability and the Feasibility of Recovering and Representing the (Most) Original Text* (S. 79-109). Milikowsky diskutiert anhand von klassisch-rabbinischen und mittelalterlichen Texten die Rolle des Herausgebers dieser Werke und fordert von diesem ein „considered judgement and critical instinct" (S. 102). Der Beitrag setzt sich dabei kritisch mit synoptischen Editionsprojekten auseinander und knüpft an bereits publizierte, kontroverse Auseinandersetzungen an.

Burton L. Visotzky verweist in *Midrash, Christian Exegesis, and Hellenistic Hermeneutics* (S. 111-131) zu Recht auf den apologetischen Charakter vieler älterer komparatistischer Studien zur rabbinischen und frühchristlichen Literatur. Mit dem Einzug der ‚hellenistischen Studien' veränderte sich ebenfalls die vergleichende Wissenschaft: Visotzky zeichnet – auf Saul Lieberman rekurrierend – nach, wie *Hellenism Studies* die wissenschaftliche Auseinandersetzung rabbinischer und christlicher Texte bis heute entscheidend prägen.

Richard Kalmin untersucht in *The Use of Midrash for Social History* (S. 133-159) Midrashtexte durch einen historisch-kulturwissenschaftlichen Zugang. Er spricht sich für eine neue Interpretation theologischer und vor allem ideologischer Paradigmen aus und verweist auf die sich in den Texten widerspiegelnde unterschiedliche Situation der rabbinischen Gemeinschaften in Babylonien und Eretz Israel.

Carol Bakhos bespricht in *Method(ological) Matters in the Study of Midrash* (S. 161-187) ein zentrales methodologisches Problem der Textinterpretation im Midrash: die Spannung zwischen Geschichte und Literatur.

Wird bei Bakhos der historisch-literarische Kontext in den Blick gerückt, beschreibt Joshua Levinson in *Literary Approaches to Midrash* (S. 198-226) narrative Midrashstrukturen als "powerful cultural mechanism by which social subjects were formed, re-formed, and enable to perform in Late Antiquity" (S. 222). Levinson beleuchtet anhand von Midrashim über Sarah und Hagar einen diesen Texten zugrunde liegenden Identitätsdiskurs.

In Anlehnung an die Auseinandersetzung von Levinson und Fonrobert (vgl. folgender Aufsatz) konzentriert sich Galit Hasan-Rokem in ihrer Analyse einer Erzählung aus LevR 9,9, cf. bMak 11a in *Rabbi Meir, the Illuminated and the Illuminating: Intrepreting Experience* (S. 227-243) auf eine dezidiert literaturwissenschaftlich-folkloristische Interpretation narrativer Strukturen.

In *The Handmaid, the Trickster and the Birth of the Messiah: A Critical Appraisal of the Feminist Valorization of Midrash Aggada* (S. 245-275) verweist Charlotte E. Fonrobert auf den gegensätzlichen Charakter einiger aggadischer und halachischer Texte. Die in der feministischen Auseinandersetzung mit rabbinischen Texten bevorzugte aggadische Deutung verbindet jedoch meist die Schrift mit der normativen Halacha. Diese konservative Funktion der Aggada muss deshalb bei der Interpretation entsprechend berücksichtigt werden.

Judith R. Baskin untersucht in *"She Extinguished the Light of the World": Justifications for Womans's Disabilities in Abot de-Rabbi Nathan B* (S. 277-297) anhand zweier Erzählungen in ARN B Kapitel 9 und 42 rabbinische Konzeptionen und Konstruktionen von und über Frauen.

Im letzten Beitrag des Bandes liest Daniel Boyarin in *De/Re/constructing Midrash* (S. 299-321) Midrash als Differenz zwischen ‚Christentum' und ‚Judentum'. Nach Boyarin trägt die ‚Zerstörung des Logos' (S. 318) und die Hermeneutik im Textsinn des Midrash entscheidend zum Unterschied zwischen christlicher und jüdischer Textinterpretation bei.

Eine literaturtheoretisch ausgerichtete Herangehensweise zur Beschreibung von *Midrash* bildet zusammen mit einem feministischen Ansatz den Schwer-

punkt des Sammelbands. Viele der vorliegenden Einzelstudien – auch wenn in ähnlicher Weise an anderer Stelle bereits publiziert – präsentieren überzeugende Einsichten. Die Ergebnisse beleben die Forschung und sind ein wichtiger Beitrag zur methodischen Erschließung von Midrashtexten.

Alexander Dubrau, Heidelberg

Shmuel Safrai ז"ל/Zeev Safrai/Joshua Schwartz/Peter J. Tomson (Hg.): The Literature of the Sages. Second Part: Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature (= Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section 2: 3/2). Royal Van Gorcum/Fortress Press: Assen/Maastricht 2006. XVII + 722 S., 85 €.

Mit diesem Standardwerk zur rabbinischen Literatur liegt nun erfreulicherweise der lang erwartete und bereits 1987 angekündigte zweite Teil des Handbuchs *The Literature of the Jewish People in the Periode of the Second Temple and the Talmud* zur Sektion III *The Literature of the Sages* vor. Nach den jeweils in langen zeitlichen Abständen erschienenen Bänden zur Sektion I – *Mikra* (Assen 1988), zur Sektion II *Jewish Writings of the Second Temple Period* (erster Teilband Assen 1974, zweiter Teilband Assen 1976) und zur Sektion III *The Literature of the Sages* (erster Teilband III/a, Assen 1987) – werden im vorliegenden Band die im ersten Teilband unberücksichtigten Themenbereiche zur rabbinische Literatur besprochen. Der vorliegende Band knüpft in seiner Ausrichtung und Konzeption eng an den ersten Teilband (*The Literature of the Sages, First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*) an, der mit seinen Beiträgen zu Geschichte, Religion und Literatur zu Recht als Standartwerk für Forscher/innen, Studierende und Interessierte der rabbinischen Literatur gilt. Im neuen Band III/b werden 20 Themenbereiche von 19 international renommierten und ausnahmslos an israelischen Universitäten wirkenden Wissenschaftlern und einer Wissenschaftlerin erschlossen. Die Beiträge verbindet eine an Textzeugen fixierte und einem kritisch-historischen Ansatz verpflichtende Erschließung der Texte. Einige Artikel wurden vom Hebräischen ins Englische übertragen; alle Beteiligten haben über die entsprechenden Themen bereits geforscht und veröffentlicht.

Den Angaben der Redaktion zufolge soll der Band neben einem ‚Überblick' vor allem ein ‚nützliches und detailliertes Bild' über die rabbinische Literatur verschaffen. Dabei ist es lobenswert, dass die dem Handbuch zugrunde liegende

programmatische Erschließung der Beziehung von Judentum und Christentum keinesfalls einem Zugang Vorschub leistet, bei dem rabbinische Quellen einseitig im Hinblick auf ein besseres Verständnis des Neuen Testaments interpretiert werden.

Die vielschichtigen Themenkomplexe der rabbinischen Literatur mussten im vorliegenden Band entsprechend gegliedert und geordnet werden. Die Themen wurden – dem Umfang des Bandes angemessen – ausgewogen aufeinander abgestimmt und nach einem internen Ordnungsprinzip, welches sich an der ‚Endredaktion' der Texte und dem literarischen Genre gleichermaßen orientiert, angeordnet. Das Handbuch führt neben den Themenfeldern Midrash und Aggadah, deren Besprechung bereits ein gutes Drittel des Buchumfangs einnimmt, in Targumim, liturgische, mystische, poetische Texte, Verträge, Inschriften und andere sonst eher rudimentär behandelte Komplexe gebührend ein. Der konzeptionell bedingten Herausforderung, in literarische Werke, deren Charakteristik und wissenschaftliche Erschließung gleichermaßen einzuleiten, wird gerade durch die unterschiedliche Akzentuierung und Autonomie der einzelnen Beiträge, die sich in verschiedenen Detailfragen auch widersprechen können, auf eine angemessene Weise begegnet.

Dem Handbuch sind ein Vorwort und eine kurze Einleitung vorangestellt. Die 20 Themenkomplexe werden, gemäß dem Untertitel, folgenden vier Bereichen zugeordnet: (I) Midrash und Targum (fünf Beiträge), (II) Liturgie, Dichtung und Mystik (sechs Beiträge), (III) Verträge, Inschriften und antike Wissenschaften (sechs Beiträge) und (IV) Die Sprache der rabbinischen Literatur (drei Beiträge). Jedem Beitrag ist ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt, die meisten schließen mit einer Auswahlbibliographie, einige sind mit Supplementen oder einer Zusammenfassungen versehen. Ein detaillierter Abkürzungsschlüssel, eine Gesamtbibliographie (über 66 Seiten; nach Textausgaben, Übersetzungen sowie moderner Forschung getrennt gelistet) und ein Index bilden den Anhang. Letzterer besteht aus einem Quellen- und Personenregister (biblisch; zweiter Tempel mit Tannaiten und Amoräern; gaonäische Epoche mit Rishonim und Aharonim; Moderne). Besonders hilfreich erweist sich dabei die Rubrik *Manuscripts, Papyri, Early Printed Editions* (S. 743-748).

Im Rahmen der Rezension können nicht alle Beiträge gebührend besprochen werden. Exemplarisch sollen deshalb die einzelnen Kapitel im Themenkomplex *Midrash and Targum* zur Sprache kommen:

(1) *The Halakhic Midrashim,* (S. 3-105): M. I. Kahanas Abhandlung führt in die Auslegungsweise der Midrashim, das Verhältnis zur Bibel, die Entwicklung exegetischer Auslegungsmethoden, die Einteilung nach den ‚Schulen' von R. Aqi-

ba und R. Ishmael, in Quellen und Genre, das Verhältnis zu anderen Werken (Targumim, Mishna und Tosefta, Talmudim) und in die Redaktion der Werke ein und widmet jeder Midrashsammlung eine kurze Beschreibung. Kahana präsentiert in dieser Gesamtdarstellung die Ergebnisse seiner eigenen Forschung (Textfunde von *Sifre Zuta Deuteronomium*, Verortung des aggadischen Materials, Neubeurteilung und Differenzierung der ‚Schulen' von R. Aqiba und R. Ishmael) und verweist auf zukünftige Forschungsfragen. Dabei greift er auch Fragestellungen einer thematisch ausgerichteten Forschung, beispielsweise das Verhältnis zu Nichtjuden, auf. Der Beitrag beinhaltet zahlreiche Verweise auf Textzeugen und einschlägige Forschungsliteratur.

(2) *Aggadic Midrashim*, (S. 107-132): M. Hirshman stellt einleitend die Besonderheiten des rabbinischen Midrasch und der aggadischen (im Unterschied zur halachischen) Exegese heraus, definiert *Midrash* und *Aggadah* (Ursprung, Verständnis) sowie die Dreiteilung *Midrash, Aggadah* und *Halacha*, bevor er sich den umfassenden Auslegungsweisen (*Petihta*), der aggadischen Exegese und der Vieldeutigkeit der Auslegungen (*creative exegesis*) widmet. Hirshman geht weiterhin auf polemische Texte, die sozialgeschichtliche Verankerung des aggaischen Midrash in Liturgie und rabbinischem Schulbetrieb, auf Popularität, Vorläufer, Einfluss und Parallelen des aggadischen Midrash ein. Der Beitrag schließt mit einem Kapitel über das Verhältnis zwischen dem aggadischen Midrash und dem babylonischen Talmud. Leider kommen die von A. Goldberg und anderen in zahlreichen Forschungen herausgearbeitete formanalytische Methode zur Beschreibung aggadischer Strukturen (Petihta, Yelamdenu, Semikha, Inyanauslegung, Hatima) sowie der von J. Neusner vertretene Ansatz einer Formanalyse nicht oder nur unzureichend zur Sprache.

(3) *The Works of Aggadic Midrash and the Esther Midrashim*, (S. 133-229): M. B. Lerner führt in die neuere Forschung zum aggadischen Midrash und seinen Ausformungen ein, verweist auf Datierungsprobleme, den Redaktionsprozess und die Entwicklung der Textkorpora. Es folgen eine Aufzählung der wichtigsten Manuskripte, späterer Zusätze und Einschübe in den Text, eine Einführung in die Midrashsammlungen, Druckausgaben und Kommentare sowie ein Forschungsausblick. Ausführlich wird im zweiten Teil der Abhandlung exemplarisch in die Midrashim zur Esther-Rolle eingeführt („an attempt ... to utilize such a fresh approach in order to focus attention on one small corner"; S. 137). Durch eine verstärkt philologisch-kritische Analyse des Textmaterials verspricht sich Lerner von der zukünftigen Forschung einen „new approach and a new agenda for the critical investigation of the Aggadic Midrashim" (S. 137). Gegen die Einteilung zwischen homiletischen und exegetischen Midrashim (so mit aller

Vorsicht auch bei G. Stemberger, *Introduction in Midrash and Talmud*, Edinburgh 1996, S. 240) spricht sich Lerner für eine neue Klassifikation der 35 exegetischen und/oder homiletischen aggadischen ‚Haupttexte' aus (S. 139). Die Gesamtzahl aller bislang großen und kleinen aggadischen Texte (vollständig oder als Fragment) beträgt nach Lerner über 150.

(4) *Seder Olam*, (S. 231-237): Seder Olam erstellt auf der Basis biblischer Erzählungen das erste chronologische Werk der Rabbinen. Aufgrund der Sprache (reines mishnisch Hebräisch), der Zitation der Tannaiten und der vielen Parallelen in Mishna, Tosefta, halachischen Midrashim und den Talmudim ordnet C. Milikowsky Seder Olam als tannaitisches Werk ein, welches seiner Meinung nach bereits der (End-)Redaktion des Tosefta-Traktats *Sota* vorlag. Darüber hinaus ist Seder Olam nach Milikowsky nicht aus einem bloßen Zusammentragen verschiedener Quellen redigiert, sondern eher als „single unified work which was authored by one person or, at the most, a small group of persons" (S. 234) zu charakterisieren. Dabei wird die zentrale Rolle von R. Jose bei der Redaktion von Seder Olam betont. Ein Appendix zur *Megillat Antiochos* (Hasmonäer-Rolle)und zur *Megillat haZomot* von Z. Safrai (*The Scroll of Antiochos and the Scroll of Fasts*, S. 238-241) beschließt das Kapitel.

(5) *The Targums as Part of Rabbinic Literature*, (S. 243-278): Bereits die programmatische Überschrift des Beitrags von Z. Safrai verweist zu Recht auf die Bedeutsamkeit der Targumim für das Verständnis der rabbinischen Literatur (zum Verhältnis Targum und Bibel vgl. bereits Kap. 7 in Sektion I dieser Reihe: P. S. Alexander, *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, in: *Mikra*, dort S. 217-254). Nach der Erläuterung von Wortbedeutung, fiktiver Ebene, Alter des Materials und verschiedenen Arten der ‚Übertragung' werden die in Sektion I noch nicht verhandelten Targumim beschrieben.

Auf die Kapitel im Bereich *Liturgy, Poetry, Mysticism* sei wie auf alle folgenden Beiträge an dieser Stelle nur verwiesen: Im Beitrag (*Prayers and Berakhot*, S. 281-326) zeichnet J. Tabory anhand der rabbinischen Quellen die liturgische Entwicklung der Gebete und Benediktionen zur Zeit des zweiten Tempels und die Ausformung dieser nach 70 n. d. Z. nach. Neben dem *Shema* und der *Amida* werden auch andere zentrale Gebete und Benediktionen besprochen. Im nächsten Kapitel setzt sich J. Tabory mit der *Passover Haggada* auseinander (S. 327-338). V. Noam beleuchtet in ihrem Beitrag das älteste bekannte pharisäische Dokument, die *Megillat Taanit* (= Fastenrolle, S. 339-362). E. Fleischer führt in die nachbiblische Liturgie, den antiken *Piyyut* (S. 363-374), J. Yahalom in die antike jüdische Poesie (*'Syriac for Dirges, Hebrew for Speech' – Ancient Jewish Poetry in Aramaic and Hebrew*, S. 375-391), wie sie beispielsweise als Lobrede und Klage-

lied überliefert ist, ein. M. D. Swartz fasst die mystischen Texte (*Merkava* und *Hechalot*-Literatur sowie visionäre Texte) im Oeuvre der rabbinischen Literatur zusammen (*Mystical Texts*, S. 393-420).

Im dritten Bereich *Contracts, Inscriptions, Ancient Science* werden antike Verträge (*Contracts: Rabbinic Literature and Ancient Jewish Documents*, M. A. Friedman, S. 423-460) und Inschriften (*Jewish Inscriptions and their Use*, J. J. Price und H. Misgav, S. 462-483) im rabbinische Schrifttum beleuchtet. Vier Beiträge widmen sich den antiken Wissenschaften: *Medical Interest in Ancient Rabbinic Literature* (S. S. Kottek, S. 485-496), *Geography and Cosmography in Talmudic Literature* (S. Safrai, S. 497-508), *Biology in Rabbinic Literature: Fact and Folklore* (A. O. Shemesh, S. 509-519) und *The Sages and the Occult* (Y. Harari, S. 521-564).

Der vierte und letzte Bereich des Handbuches (*The Languages of Rabbinic Literature*) umfasst drei sprachwissenschaftliche Beiträge. M. Bar-Asher zeichnet die Entwicklung und Charakteristik des mishnisch-Hebräischen nach (*Mishnaic Hebrew: An Introductory Survey*, S. 567-595), Y. Breuer das Aramäisch der Talmudim (*The Aramaic of the Talmudic Period*, S. 597-625) und D. Sperber die Verwendung des Griechischen bei den Rabbinen (*Rabbinic Knowledge of Greek*, S. 627-640).

Der vorliegende Band des Handbuches wird dem Anspruch einer einführenden Lektüre gerecht und dient partiell als Nachschlagewerk. Die wenigen inhaltlichen und formalen Mängel können den durchweg positiven Gesamteindruck deshalb nicht schmälern, sollten aber bei einer Neuauflage berücksichtigt werden: Forschungen über die Verortung der Frau im rabbinischen Schrifttum der Spätantike blieben wie auch viele andere thematisch ausgerichtete Fragestellungen unberücksichtigt. Ebenso vermisst man ein Kapitel über die verschiedenen rabbinischen *Baraitha*-Sammlungen. Ärgerlich ist die uneinheitliche Zitation rabbinischer Quellen (beim Yerushalmi gibt es mindestens vier unterschiedliche Zitationsweisen, die dann im Stellenapparat auf S. 734 ff. teilweise ebenso wiedergegeben werden. Die ungenauen Querverweise der Beiträge im Handbuch, die lediglich das Kapitel angeben, sollten spezifiziert werden. Einige wenigen Druckfehler fallen auf: statt *SifDeut* muss es auf S. 34/ Zeile 8 *SifZNum* heißen, auf S. 36 Anm. 151 heißt es פרט ל-, auf S. 92 Anm. 459 *Brüll*, auf S. 94 oben doppelter Zeilendruck und auf S. 97 Anm. 502 sollte es *Ladenburg* heißen.

Der vorliegende Band zählt mit G. Stembergers *Einleitung in Talmud und Midrash* und E. E. Urbachs *The Sages* zu den klassischen Standardwerken zur rabbinischen Literatur. Der strukturierte Aufbau der Beiträge mit wertvollen bibliographischen Angaben und Apparaten (Auswahlbibliographie, Manuskripte und Ausgaben) machen das Werk für Fachkundige wie Interessierte gleicherma-

ßen unentbehrlich. In der Einbeziehung neuer Forschungsergebnisse (zur Einteilung der Midrashim, zur Erforschung der *Hechalot*-Literatur, zum Textverhältnis rabbinischer Werke) setzt sich der vorliegende Band vom Forschungsstand der älteren Teilbände (vor allem Band III/a) ab. Der Redaktion ist es dabei gelungen, ein in sich geschlossenes Werk zu präsentieren.

Alexander Dubrau, Heidelberg

Ronen Reichman (Hg.), *Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn*. Aharon Agus zum Gedenken, Heidelberg 2006. 298 S., 38 €.

„Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn" (Sprüche 20,27), mit diesem Zitat endet Agus' letztes Buch und so titelt der Sammelband, der von Ronen Reichman dieses Jahr zum Gedenken an den nicht unumstrittenen, aber bedeutenden Talmudforscher Aharon Agus herausgegeben wurde.

Der Sammelband umfasst 20 Aufsätze von Autoren, die größtenteils in persönlichem und wissenschaftlichem Kontakt zu Agus standen. Agus, der das rabbinische Judentum im Rahmen seiner religiös-existentialistischen Weltanschauung deutete, lag der interreligiöse Dialog besonders am Herzen und er wäre wahrscheinlich stolz auf das Zusammentreffen so vieler Fachbereiche und Themen in einem Band zu seinen Ehren (Semitistik, Ägyptologie, Jüdische Geschichte, Alte Geschichte, Hebräische Bibel, neue deutsche Literatur, Religionswissenschaft, Islamwissenschaft, Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients, Alttestamentliche Theologie, Neutestamentliche Theologie, Rabbinische Literatur, Historische Theologie, Klassische Philologie, Kunstgeschichte).

Der Band beginnt mit Assmanns Würdigung von Agus' grundlegendem Werk *The Binding of Isaac and Messiah*. In einer gelungenen Darstellung der Grundthesen des Buches gelingt es Assmann einen detaillierten Überblick über Agus' Interpretation der Akedat Itzchak als zentralen martyrologischen Mythos Israels und seine Interpretation des jüdischen Erlösungskonzeptes zu geben. Nach diesem wird die Welt nicht durch Gott erlöst, sondern durch den gesetzestreuen Menschen. Im Christentum geschieht Erlösung durch die Menschwerdung Gottes. Im Judentum dagegen erlöst der Mensch die Welt, weil er in ihrem Elend das Göttliche erkennt. Das Gesetz konfrontiert den Menschen mit Gott. Das Martyrium befreit vom langen Weg des Gesetzes, aber der Weg des Gesetzes befreit vice versa auch vom Martyrium. Der Messianismus ist nach Agus auf der Ebene der Geschichte, was das Martyrium auf der Ebene der Biographie ist. Von Agus'

Interpretation ausgehend, schlägt Assmann eine gewagte Brücke zu den islamistischen Selbstmordattentätern von heute, die ebenfalls von einem „martyrologischen Mythos besessen" seien. Agus habe das Thema des Martyriums „in seinem ganzen existenziellen Ernst freigelegt."

Pöttner knüpft an Agus' Neuinterpretation des frühen Judentums als Voraussetzung zum Verständnis des Entstehens des Christentums an. So habe sich das Judentum als auf individueller Gotteserfahrung gestützte „dynamische Schriftreligion" mit der Tempelzerstörung von der priesterlichen Vermittlung des Heils abgekehrt, das Christentum hingegen – entstanden im jüdischen Typus der dynamischen Schriftreligion – sich dem Typus der Priesterreligion im Rekurs auf die priesterlichen Teile des Alten Testaments wieder angepasst. Die daher strukturgleichen Religionen würden sich jedoch in ihren Erlösungskonzeptionen unterscheiden. Der Freiheit des Willens im Judentum stehe im Christentum die Erlösung von außen durch die Christusfigur bei Paulus gegenüber. Auf die Wiedergabe von Allgemeinplätzen: „Es handelt sich um denselben Gott, der unterschiedlich verehrt wird" hätte der Autor verzichten können.

Reichman greift in seinen Ausführungen zu Aspekten institutioneller Autorität in der rabbinischen Literatur ein weiteres zentrales Forschungsthema von Agus auf. Dieser hat rabbinische Autorität als primär charismatisch strukturierte Autoritätsform verstanden. Reichman kommt aber zu dem Ergebnis, dass die Berufung auf eine charismatische Autorität in der halachischen Entscheidungsfindung abgelehnt wird. Die Konstitution der Halacha erfolge „in den Koordinaten einer normativen Stufenordnung". Die Thora stellt nach rabbinischem Verständnis die Verfassung einer Rechtsordnung dar und ist höchste legislative Instanz. Die Rabbinen verkörpern als sekundäre Instanz den Rechtsstab und leiten ihre Legitimation aus Dtn 17,11 ab. Die rabbinische Ideologie der institutionellen Autorität habe sich in der Zeit des R. Gamliel II. herausgebildet und sei Ausdruck eines modus vivendi im Machtkampf zwischen R. Gamliel und den Rabbinen in Javne. Als paradigmatisch im Hinblick auf die allgemeine Geschichte der Ideologie der institutionellen Autorität im Talmud beschreibt Reichman eine dreistufige Entwicklung der Institution der Wiederaufnahme der gerichtlichen Verhandlung, die in der tannaitischen Zeit eine tiefgreifende Umwandlung erfahre. Mit der Ideologie der institutionellen Autorität kämen in der tannaitischen Zeit neue Rationalisierungsprozesse zur Geltung, die auch Säkularisierungsmomente in sich trügen.

Zumbroich beschreibt anhand der Midrashim Bereshit Rabba und der Mekhilta de Rabbi Shimeon ben Jochai wie die Rabbinen das eschatologische Moment direkt aus der Exegese von Genesis ableiten und das Eschatologische als

von Anfang an im Konzept der Schöpfung mitgedachte Komponente aufgefasst wird. Durch das Motiv der Schabbat-Braut ist der Schabbat die Vollendung der Schöpfung, die als Gemeinschaft mit Gott in der Heiligung des Schabbat für Israel erfahrbar wird. Zumbroich spricht hier von einem mystisch-präsentischen Akzent der Eschatologie. Zum anderen wird Gottes Wirken am siebten Schöpfungstag als eine apokalyptische Szenerie gedacht, in der das Werk der sechs Tage der Vernichtung preisgegeben wird, da der Mensch seinen göttlichen Auftrag verfehlt hat.

Dem Talmudfolianten im Genrewerk Moritz Daniel Oppenheims widmet sich Graf in ihrem Aufsatz. Sie zeigt u.a., wie Oppenheim mit seiner Kunst zum jüdischen Emanzipationskampf beitragen wollte und den Talmudfolianten als pars pro toto auf seinen Werken erkennbar platziert. Der Talmud stehe zwar für die Unterscheidung zwischen Juden und ihren christlichen Mitbürgern, zeige aber auch, dass sich sein Studium problemlos in einen bürgerlich-deutschen Alltag integrieren lasse. Die Darstellungen dienen nach Grafs Analyse als Kommunikationsorgane, die sowohl jüdische als auch nichtjüdische Betrachter ansprechen sollen.

Kaufmann zeigt auf, dass der Talmud in Baden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von nichtjüdischer Seite als Hindernis für die rechtliche Gleichstellung der Juden betrachtet worden ist und beschreibt die Auswirkungen. Er stellt dar, wie sich die christliche Polemik gegen den Talmud bis nach 1945 fortsetzt. So macht er darauf aufmerksam, dass Heinrich Eberhard Paulus, einer der tragenden Verursacher dessen, dass die badischen Landtagsabgeordneten in ihrer großen Mehrheit gegen die Gleichberechtigung der Juden stimmten, bis heute auf einem Holztäfelchen an der Heidelberger Universität geehrt wird.

In dem Artikel „Metaphors of Memory“ führt Baumgarten aus, dass die Kunst der Erinnerung ein Erfordernis antiker religiöser Führung ist. Er zeigt, dass sich die rabbinische Erinnerungskultur in bewusster Abgrenzung von der sich durch das Bücherstudium charakterisierenden antiken christlichen Erinnerungskultur vor allem durch die Betonung der mündlichen Traditionsüberlieferung auszeichnet.

Ehrlich gibt in seinem Beitrag „Jews and Biblical Theology“ einen Überblick über die Debatte zur jüdischen Beteiligung an den modernen kritischen Bibelstudien. Dieser dokumentiert, dass ein zunehmendes Interesse zu verzeichnen ist. Eine jüdische Beteiligung an theologischen Bibelstudien werde jedoch eher die Ausnahme als die Regel bleiben.

Ein bedeutendes Thema im gesamten Denken Agus' war die Abwesenheit Gottes. Daran anschließend interpretiert Oeming den Psalm 42 als Ausdruck

dieser Abwesenheit. So wie der Existenzphilosoph Agus die Psalmen als Beschreibung grundlegender Strukturen menschlicher Existenz sah, die über die konkrete Individual- oder Gruppenerfahrung antiker Menschen bis in die Gegenwart hinausreichen, interpretiert auch Oeming den Psalm 42 als einen, der auch die Erfahrungen des neuzeitlichen Menschen artikuliert.

Ritters Analyse von Dionysius Ps.-Areopagita's Verhältnis zum Judentum zeigt, dass dieses keine zentrale Frage des Werks darstellt in bestimmten Zusammenhängen der jüdische Hintergrund unbedingt zu beachten sei. Der irenischen Grundeinstellung des Werks entspräche der unpolemische Ton hinsichtlich des Judentums.

In seinem Beitrag „Göttlichkeit als Spielball des Menschen" untersucht Walter die Verwendung des Wortes *divinus* des Rheorikers Lactanz sowie dessen Ausführungen zur Namenlosigkeit Gottes. Dabei rekonstruiert er, wie diese aus einem kosmotheistischen Kontext zur Propagierung des christlichen Monotheismus herangezogen wird. Der folgende Ausblick auf die Rezeptionsgeschichte zeigt jedoch, wie die kosmotheistische Interpretation Ende des 18. Jahrhunderts wieder aktualisiert wurde.

Hartwich widmet sich den Lesarten des Judentums bei Herder. Dessen Ausgrenzung des Judentums aus Europa resultiere nicht aus einer nationalistischen Sichtweise, sondern aus einer religiösen Deutung. Herders Idealisierung des rabbinischen Judentums bilde paradoxerweise den Hintergrund seiner sozialen Denunziation der religiösen Juden. Die Transformation des Judentums in eine religiöse Poetik, wie sie Herders Werk vollziehe, könne so den religiösen Antijudaismus überwinden, schließe aber den sozialen Antisemitismus nicht aus.

Beyer thematisiert die Änderung der Aussprache und Formenbildung des biblischen Hebräisch. Er beschreibt die Entwicklung vom vorhebräischen Altkaanäisch über das deutlich voneinander unterschiedene Nord- und Südhebräisch bis hin zu den drei nachbiblischen Ausspracheüberlieferungen der hebräischen Rezitation in Judäa, Galiläa und Samaria, die der Entwicklung des Aramäischen Palästinas bis zu seiner Ablösung durch das Arabische folgt.

Die Lebensgeschichte einer Samaritanerin ist Gegenstand des Beitrages von Arnold. Der 2001 aufgenommene Text zeigt, dass die Sprecherin trotz ihrer Bildung einen arabischen Dialekt spricht, der frei ist von Einflüssen der arabischen Schriftsprache.

Boockmann vermutet in ihrem Aufsatz, dass die Geschichte *Das Feld der guten Brüder* aus dem arabischen Kulturkreis des palästinensischen Raumes stammt, auch wenn sich die genaue Herkunft nicht bestimmen lässt und zeigt auf welchen Wegen sie in die jüdische Legendenbildung eingegangen ist.

Chaniotis Ausführungen legen dar, wie im alten Griechenland durch die Teilnahme des Volkes an der Bestattung, d.h. durch seine Einbeziehung in ein Familienritual, die Fiktion eines verwaisten Volkes konstruiert wird. Die Aufzeichnung der Beschlüsse über die Teilnahme des gesamten Volkes an der Beerdigung einer Personen gewährleistete, dass die Durchführung des Rituals nicht in Vergessenheit geriet und die Grabinschrift dokumentierte das einmalige Ereignis, das das ganze Volk zu einer Familie vereinigte.

Durch seine Untersuchung zu Schlaf und Traum im Alten Ägypten schlägt Hermsen eine Brücke zwischen Moderne und altägyptischen Schlaf- und Traumkonzeptionen. Schlaf und Traum sind im Alten Ägypten Medien zwischen Diesseits und Jenseits. Da die im Traum gesehenen Zeichen erst gedeutet werden mussten, bildet sich eine Praxis der Traumdeutung heraus. In dieser Tradition sei auch Freuds Traumdeutung zu sehen, wenngleich er neue Formen der Traumdeutung generiere. Ausgehend von der Konzeption des Unbewussten könnten so scheinbar religiöse Inhalte Altägyptens zu einer inneren psychologischen Erfahrung moderner Menschen werden.

Khoury untersucht die Entwicklung und Bedeutung des mittelalterlichen kulturellen islamischen Bildungssystems. Diesem komme die Rolle eines Vermittlers zwischen der griechischen Antike und der Neuzeit zu. Auch in der Gegenwart, so Khoury, benötige eine solide Ausbildung solide kulturelle Strukturen, für die die arabisch-islamische Vergangenheit viele Leitfiguren anbiete.

Nebes Untersuchung zu den Bausteinen der deiktischen Pronomina im babylonisch-talmudischen Aramäischen zeigt, dass der babylonische Talmud nicht nur von seinem Ursprung, dem alten Aramäisch betrachtet werden müsse, sondern auch von seiner Weiterführung her, dem neu-Ost-Aramäischen. Die deiktischen Elemente rücken die Sprache des Babylonischen Talmud über das Mittel-Aramäische hinaus zum Modernen Ost-Aramäischen hin. Damit sei die Sprache des Babylonischen Talmud auch für den Neu-Aramisten von Bedeutung und vice versa.

Mit einem Aufsatz von Steinicke über die Darstellungen von Juden in der Schedelschen Weltchronik von 1493 schließt der Gedenkband ab. Die Chronik sei nicht genuin judenfeindlich orientiert, die argumentativen Konstruktionen seien jedoch künstlerisch persuasiv so in Szene gesetzt, dass sie zu kohärenten Rechtfertigungsmustern beitragen würden, mit denen Konfiskation und Gewalt an Juden legitimiert und zugleich neue Märtyrer und Kultstätten propagiert worden sind. Der Ursprung der fatalen Legendenbildung mache rituelle Minderwertigkeitsgefühle und zugleich die eigene Ambivalenz gegenüber der christlichen Kultpraxis sichtbar.

Der Odem des Menschen ist eine Leuchte des Herrn ist ein facettenreicher Gedenkband. Eine systematische Anordnung der Beiträge wäre wünschenswert gewesen. Agus' Lebenswerk wird in ansprechenden persönlichen Worten der einzelnen Autoren gewürdigt, schade ist jedoch, dass es keine zusammenhängenden biographischen Angaben zu Agus' Leben und Wirken gibt.

Agus war davon überzeugt, dass die rabbinischen Texte auch Bedeutung für die Gegenwart haben. Viele Beiträge des Sammelbandes werden durch einen aktuellen Bezug dieser Auffassung gerecht. Sie stellen eine Verbindung her zwischen wissenschaftlicher Forschung und zeitgenössischen Themen und schlagen eine Brücke von Agus' letztem Satz zum Titel eines Buches, das an Agus anknüpft und über ihn hinausgeht.

Tamara Or, Berlin

Raphael Arnold: Spracharkaden. Die Sprache der sephardischen Juden in Italien im 16. und 17. Jahrhundert (= Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, Bd. 7). Universitätsverlag Winter: Heidelberg 2006. 388 S., 45 €.

Es mangelt nicht an Studien zum Judenspanisch. Die Sprache der sephardischen Juden war schon ein Untersuchungsobjekt, längst bevor sich die „Jewish intralinguistic“ dafür interessiert hat. Was jedoch fehlt, sind historische Studien auf einer breiten Quellengrundlage. Die deutsche Romanistik hat sich bislang – mit wenigen Ausnahmen (u. a. H. Kohring) kaum mit diesem Thema befaßt. Insofern ist es zu begrüßen, daß die Heidelberger Dissertation eines jungen Sprachwissenschaftlers, der jetzt als Juniorprofessor in Paderborn lehrt, eine wichtige Forschungslücke schließt. Denn bislang wurde dem Judenspanisch in Italien kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Noch Mitte der 1990er Jahre konstatierte eine italienische Linguistin, Laura Minervini, daß die komplexen Entstehungszusammenhänge der Sprache der Sepharden in Italien noch „weitgehend unbekannt“ seien.

Raphael Arnolds Untersuchung zum Judenspanisch, das im frühneuzeitlichen Venedig gesprochen und geschrieben wurde, ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert.

Zum einen hat er ein klares theoretisches Konzept, das seinen Zugang zu den Quellen bestimmt. Er übernimmt das Bild der Spracharkade, das Walter Benjamin geprägt hat. Der deutsch-jüdische Literaturwissenschaftler bezeichnete da-

mit ein streng wörtliches Übersetzungsverfahren, das in der Sprachwissenschaft auch als „calque"-Methode bekannt ist. Die Arkade gewährt bekanntlich dem Betrachter nicht nur Einblick, sondern auch Durchblick. Der Vergleich eines übersetzten Texts mit einer Arkade macht deutlich, daß Übersetzungen, die sich streng an die Vorlage halten, literarische Orte sind, an denen kulturelle Austausch- und Akkulturationsprozesse stattfinden. Im Falle des Judenspanischen verliefen diese Prozesse „kultureller Permeabilität (R. Arnold) eher unfreiwillig, machten nicht nur Hebräischkenntnisse, sondern auch der Gebrauch des Portugiesischen oder Spanischen einen „Marranen" oder „Neu-Christen" in den Augen der Inquisition verdächtig. Arnold vermeidet zudem nach Möglichkeit den Begriff „Ladino" für nicht-hebräische religiöse Texte, die sephardischen Juden den Zugang zur Religion ihrer Väter erleichtern sollten. Er spricht in diesem Zusammenhang lieber von einer „Verwendungsmodalität", um so deutlich zu machen, daß es sich nicht um eine eigenständige Sprache handelt.

Zum anderen unternimmt Arnold den Versuch, auch die gesprochene Sprache zu erfassen. Das Quellenproblem löst er dadurch, daß er Textgattungen heranzieht, die bislang in der Erforschung des Judenspanischen kaum Beachtung fanden. Dazu gehören beispielsweise Testamente, die von sephardischen Juden in italienischer, spanischer oder portugiesischer Sprache abgefaßt worden sind und größtenteils, wenn auch im geringen Umfang, hebräische Termini enthalten. An solchen Texten lassen sich gut sprachliche Interferenzen herausarbeiten. Das entsprechende Kapitel kann man nur als mustergültig bezeichnen. Dankenswerterweise hat der Autor die von ihm herangezogenen und bislang unveröffentlichten Testamente in transkribierter Form dem Anhang seiner Maßstäbe setzenden Dissertation hinzugefügt und damit der Forschung Material für weitere Untersuchungen bereitgestellt.

Zu den Quellengruppen, die bislang von Sprachwissenschaftlern kaum gewürdigt wurden, zählen auch die Grabinschriften. Insgesamt 81 zweisprachige Inschriften auf dem alten jüdischen Friedhof, der auf dem Lido gelegen ist, hat Arnold ausfindig gemacht und ebenfalls transkribiert und damit das bereits bekannte epigraphische Material für diesen kulturgeschichtlich bedeutenden jüdischen Friedhof noch um einige bislang unbekannte Grabsteine ergänzt. Die älteste Inschrift, die zweisprachig ist, stammt aus dem Jahre 1617. Wer sich für sephardische Grabkunst interessiert, der wird in diesem Kapitel, in dem die linguistische Analyse der Grabinschriften im Zentrum steht, ebenfalls fündig werden, macht Arnold doch an vielen Beispielen deutlich, welche gemeinsame (Formen-)Sprache man auf sephardischen Friedhöfen der Frühen Neuzeit in ganz Europa und darüber hinaus auch in Übersee (z. B. Curaçao) antrifft und

was die Gründe dafür sind. Wieder einmal bestätigt sich, daß die Sepharden gegenüber der Mehrheitskultur bereits vor dem 18. Jahrhundert offener waren als ihre aschkenasischen Glaubensbrüder, die sehr viel länger an rein hebräischen Inschriften auf den Grabdenkmälern festhielten.

Lobend zu erwähnen ist auch die Zusammenstellung der frühneuzeitlichen Drucke, die für ein sephardisches Publikum seit dem 16. Jahrhundert in Venedig und andernorts (Ferrara, Livorno) hergestellt wurden. Leider erfahren wird kaum etwas zum Buchbesitz sephardischer Juden. Anders als in Mantua existieren für Venedig keine Zensur- bzw. Bücherlisten. Dennoch hätte man sich wenigstens einen bibliographischen Hinweis auf die Untersuchungen von S. Simonsohn und S. Baruchson-Arbib zum Buchbesitz der Juden in Mantua gegen Ende des 16. Jahrhunderts gewünscht.

Im Kapitel über den jüdischen Buchdruck in Italien zitiert Arnold die häufigen Klagen über die Schlamperei beim Buchdruck, die zu „muchas erratas" führten, wie ein jüdischer Zeitgenosse in einem Brief vom 23. Juli 1679 monierte. Doch leider ist sein eigenes, inhaltlich höchst lobenswertes Druckwerk nicht vom Druckfehlerteufel verschont worden. Die vielen falschen Trennungen, die wohl auf eine Umformatierung zurückzuführen sind, sind dem Verfasser bei der Fahnenkorrektur entgangen. Aber solche „Äußerlichkeiten" können den exzellenten Gesamteindruck, den diese Pionierarbeit beim Leser hinterläßt, nicht nachhaltig stören.

Robert Jütte, Stuttgart

Johann Lorenz Schmidlin: Pictura Docens. Hrsg. und übersetzt von Fritz Felgentreu und Widu-Wolfgang Ehlers, lateinisch und deutsch, mit einer kritischen Edition (= Clavis Pansophiae, Bd. 4). frommann-holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt 2006. XCVI + 227 S., 4 Abb., 268 €.

In dem Schwarzwaldstädtchen Bad Teinach können Besucher der Dreifaltigkeitskirche bis heute ein Kunstwerk bestaunen, das weitaus mehr Fragen zu stellen als Antworten zu geben scheint. Gemeint ist die monumentale kabbalistische Lehrtafel der württembergischen Prinzessin Antonia von Württemberg (1613-1679). Das Triptychon, das zwischen 1659 und 1663 vom württembergischen Maler Johann Friedrich Gruber geschaffen wurde, ist bei weitem nicht nur für Kunst- und Lokalhistoriker von Interesse. In jüngerer Zeit sind vielmehr eine Reihe von Monographien zur Lehrtafel entstanden (Harnischfeger 1980[1], Betz 2000 sowie jüngst Schauer 2003), die über spezifische Aspekte hinausweisen und sich dezidiert um eine gründliche Situierung des Kunstwerks in den Kontext zeitgenössischer theologisch-pansophischer Debatten bemühen. Nur auf diese Weise kann nämlich der hochkomplexe Bildgehalt annähernd erschlossen werden. Die Gefahr der Überinterpretation besteht im Falle der Lehrtafel ausnahmsweise nicht: Denn die Affinität der Prinzessin Antonia und ihres Kreises zur christlichen Deutung der Kabbala wie überhaupt zu pansophischen und mystischen Konzepten kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Kein Zweifel besteht daran, daß die hochgebildete, im Hebräischen bewanderte Prinzessin die Lehrtafel gewissermaßen als ein geistiges Lebenswerk ansah, als ein Fazit ihrer lebenslangen Beschäftigung mit der christlichen Kabbala. Ihre Anordnung, ihr Herz möge hinter dem Gemäldeschrein begraben werden, ist bezeichnend für die Bedeutung, die sie der Lehrtafel beimaß.

Daß die Prinzessin und ihr Kreis bei der Gestaltung der Lehrtafel nichts dem Zufall überließen, bezeugt auch der lateinische Verskommentar *Pictura Docens*, den der Sindelfinger Pfarrer Johann Lorenz Schmidlin (1626-1692), ein enger Vertrauter Antonias, verfasste. Die offenbar von Antonia höchstpersönlich in Auftrag gegebene Dichtung bildet heute einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis der Lehrtafel. Diese zentrale Quelle war freilich bislang nur als Handschrift einsehbar (in der Württembergischen Landesbibliothek). Es ist das Verdienst von Fritz Felgentreu und Widu-Wolfgang Ehlers, daß die 1660 verfaßte *Pictura Docens* endlich in einer gründlichen Edition greifbar ist und dank

1 Diese Studie wird in dem hier anzuzeigenden Band leider nicht erwähnt.

einer beigefügten deutschen Übersetzung einem breiten Leser- und Forscherkreis zugänglich wird.

Die Edition macht überdies deutlich, daß die Lehrtafel und überhaupt der Antoniakreis trotz neuerer Forschung in jüngster Zeit noch eine Reihe von spannenden, offenen Forschungsfelder bietet. Zwar ist die inhaltliche Ausdeutung der Lehrtafel mittlerweile weit gediehen, erst dank der Edition der *Pictura Docens* werden für den interessierten Laien bisherige Deutungsversuche aber wirklich nachvollziehbar. Der Leser kann in Zukunft selbst einen Eindruck davon gewinnen, wie gewissenhaft Schmidlin das kabbalistische Konzept der Sefirot für seine Beschreibung der Lehrtafel benützte und in christologischer Manier umdeutete.

Die *Pictura Docens* ist allerdings mehr als nur Bildbeschreibung und Fürstenlob. Der Text weist weit über sein ursprüngliches Ziel (nämlich den Bildaufbau zu beschreiben) hinaus: Schmidlin versucht vielmehr, eine pansophische Enzyklopädie zu schaffen, in seinen Worten: eine *compendiosa pansophia.* Die Lehrtafel wird für den Verfasser zum Ausgangspunkt für einen universalen Querschnitt durch das Wissen seiner Zeit. Mit diesem enzyklopädischen Anspruch und der Faszination für eine mystische Deutung des *theatrum mundi* ist Schmidlin bekanntlich im Barock nicht allein. Was seine Dichtung von den ausladenden Werken vieler Zeitgenossen unterscheidet, ist die Fähigkeit zur Beschränkung: Er selbst stellt sich zu Beginn die Aufgabe, „mit einem Blick fassbar vor Augen" zu stellen, woran sich namhafte Geister „bisher in die Erschöpfung getrieben haben" (v. 23). Schmidlins Text ist nicht nur wegen seines konzisen Aufbaus eine interessante Lektüre. Auch gattungsgeschichtlich nimmt der poetisch ambitionierte Text eine spezielle Stellung ein: Wie das kundige Vorwort zur Edition hervorhebt, läßt sich die *Pictura docens* als ein Dokument der barocken *inscriptio arguta* (der sog. „scharfsinnigen Inschrift") betrachten, einer Gattung, der die Literaturwissenschaft bis vor wenigen Jahren kaum Beachtung schenkte.

Vor allem aber ist und bleibt Schmidlins Versgedicht eine der zentralen und gewichtigsten Quellen für die christliche Beschäftigung mit der Kabbala im südwestdeutschen Raum seit Reuchlin. Es ist zu begrüßen, daß mit der soeben erschienenen Edition ein überfälliges und grundsolides Fundament für weitere Forschungen (namentlich z. B. zu Schmidlins intertextueller Arbeit) geschaffen worden ist, auch wenn man in der deutschen Übertragung (die freilich von unterschiedlichen Übersetzern bewerkstelligt wurde) einige Unebenheiten und allzu moderne Wendungen bedauert.

Daniel Jütte, Stuttgart

Salomon Ibn Verga: Schevet Jehuda. Ein Buch über das Leiden des jüdischen Volkes im Exil. Hrsg., eingel. und mit einem Nachwort zur Geschichtsdeutung Salomo Ibn Vergas versehen von Sina Rauschenbach (= Jüdische Geistesgeschichte, Bd.6). Parerga Verlag: Berlin 2006. 266 S., 28 €.

Die vorliegende Ausgabe des zu Beginn des 16. Jahrhunderts entstandenen Werkes „Schevet Jehuda" ist die deutsche Übersetzung der 1856 erschienenen deutsch-hebräischen Edition Me'ir Wieners. Der „Klassiker der jüdischen Kultur der Renaissance" (S. 7), welcher in der Reihe „Jüdische Geistesgeschichte" von Christoph Schulte erscheint, wurde von Salomo Ibn Verga als eine der ersten profanen Historiographien des Judentums verfasst und nach seinem Tode von dessen Sohn Joseph Ibn Verga fortgeführt.

Das Leben und Werk Salomo Ibn Vergas ist maßgeblich von der Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) bestimmt: Der Autor führte 1489 die Verhandlung über den Freikauf der jüdischen Gefangenen aus den Händen der katholischen Könige; 1492 floh er selbst nach Portugal und wurde 1497 gezwungen, zum Christentum überzutreten. Als 1506 den getauften Juden die Auswanderung erlaubt wurde, machte er sich auf den Weg ins Osmanische Reich, verstarb jedoch noch zu Beginn seiner Reise in Flandern.

Von diesen Erfahrungen gezeichnet, setzt Verga sich in der von der Antike bis in seine Gegenwart reichenden Geschichtsschreibung mit den Gründen auseinander, warum das jüdische Volk in besonderer Weise Unterdrückungen, Pogrome und Vertreibungen ausgesetzt ist. Damit präsentiert sich sein Blick auf die Geschichte des Judentums zunächst als eine Leidensgeschichte. In loser Folge reiht er neben Erzählungen und Berichten von historisch gesicherten Verfolgungen auch Legenden, Parabeln und Zitate aneinander, welche er sowohl jüdischen als auch nichtjüdischen Quellen entnimmt.

In ihrem kenntnisreich verfassten Nachwort arbeitet Rauschenbach die Strukturen der historischen Sichtweise Ibn Vergas und die Besonderheit dessen Werkes heraus. Er ist der erste jüdische Autor eines historiographischen Werkes, welcher die Geschichte Israels nicht in den heilsgeschichtlichen Kontext der jüdischen Tradition einbindet, sondern nach der „natürlichen Ursache" (siba tivit, §7, S. 23) für den „Fall Jehudas" (Jes 3, 8; S. 13) und den „Haß der Völker" (S. 241 ff.) sucht. „Eine Antwort findet Ibn Verga in Religionshaß, Neid und Eifersucht, die im Menschen der Vernunft gegenüberstehen und gewaltige Zerstörungspotentiale in sich bergen, wenn sie außer Kontrolle geraten." (S. 242) Der Blick des Autors erfasst jedoch nicht nur die Unvernunft des menschlichen Handelns in der christlichen Mehrheitsgesellschaft, sondern zeigt immer wieder

überwiegend rational argumentierende Eliten auf, welche ihre jüdischen Untertanen vor dem Mob zu schützen versuchen. Rauschenbach betont darüber hinaus die kritische Analyse Ibn Vergas in Bezug auf die eigene Gruppe: Der äußere wie auch der innere geistige „Fall Jehudas" sind nicht nur auf die Leiden der Verfolgungen zurückzuführen – Unvernunft und moralisch-ethische Unverantwortlichkeit finden sich ebenfalls bei einzelnen Gliedern der Gemeinschaft Israels, welche durch ihr Handeln wesentlichen Anteil am kollektiven Niedergang haben und lebensbedrohliche Situationen entstehen lassen.

Gelungen ist auch die Erörterung der Frage nach der „Wahrheit der Religionen" (S. 245 ff.). Unter anderem anhand der bekannten Ringparabel (§32, S. 101 f.) und den Argumenten in geschilderten Religionsgesprächen zeigt die Herausgeberin, dass die Figuren Ibn Vergas zwar von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugt sind, aber einigen die Subjektivität ihrer Wahrheit durchaus bewusst ist, welche für die jeweils andere Gruppe keine Gültigkeit besitzt. Propagiert der Autor in seinem Werk „ein Loslassen von allen Wahrheitsfragen in religiösen Zusammenhängen" und „ein vernunftbestimmtes Handeln von Juden und Christen im täglichen Umgang miteinander" (S. 248), so wird der Leser dazu neigen, den Beginn der jüdischen Neuzeit nun endgültig von der westeuropäischen Sichtweise Graetzens und Dubnows zu lösen und in das 15./16. Jh. zu verlegen.

Unter der schlichten Überschrift „Nachkläge" (S. 249) schließt Rauschenbach auf wenigen Seiten eine Forschungslücke und skizziert die Rezeption von Schevet Jehuda in der christlichen Umwelt. Während Johann Jakob Schudt in seinen „Jüdischen Merckwürdigkeiten" das Werk für seine antijüdische Argumentation nutzte, entdeckte der niederländische Orientalist Georg Genz dessen politische Brisanz. Durch drei Ausgaben versuchte er die Eliten der Stadt Hamburgs auf die leidvolle Geschichte der Juden hinzuweisen, um so ein Umdenken in der antijüdischen Politik der Stadt zu erreichen.

Neben einem nützlichen Register enthält der Band eine nach Sprachen getrennte Auflistung der Ausgaben des Werkes sowie eine Auswahl der Forschungsliteratur, welche die aktuelle hebräischsprachige Forschungsliteratur berücksichtigt.

Nathanael Riemer, Berlin

Jutta Schumacher (Hg.): Sefer Mišlė Šuʿolim (Buch der Fuchsfabeln) von Jakob Koppelmann. In Originalschrift und Transkription hrsg. und kommentiert von Jutta Schumacher (= Jidische schtudies. Beiträge zur Geschichte der Sprache und Literatur der aschkenasischen Juden, Bd. 12). Helmut Buske Verlag: Hamburg 2006. 359 S., 78 €.

„Einer, der da arbeitet schwer, hat davon später mehr." (§81) Diese altväterliche Weisheit leitet als Promythion eine der 137 Fabeln ein, welche in dem 1980 durch Erika Timm wieder entdeckten jiddischen *Sefer Mischle Schuolim* (Buch der Fuchsfabeln) enthalten sind. Der Autor Jakob Koppelmann ben Samuel Bunem griff bei der Zusammenstellung und Bearbeitung des Stoffes für das Werk zunächst auf die überaus reichhaltige jüdische Fabelliteratur zurück. So entnahm er der hebräischsprachigen Fabelsammlung *Mischle Schualim* (Fuchsfabeln) von Berechja Ben Natronaj ha-Nakdan (12./13. Jh.) 106 Texte, fügte ihnen jedoch weitere 31 Fabeln hinzu, die aus Werken von Heinrich Steinhöwel, Sebastian Brant und Erasmus Alberus stammen. Der „Sefer Mischle Schuolim" stellt neben dem *Kuhbuch* von Abraham ben Mattitja einen Höhepunkt in der jiddischen Fabelliteratur dar, deren neu herausgebildete Formen in späteren Werken oftmals Nachahmung fanden.

Der vorliegenden wissenschaftlichen Edition von Jutta Schumacher ist eine Einführung zum Werk und seinem Autor vorangestellt. Die sich anschließende Analyse konzentriert sich auf die Transferleistung Koppelmanns, welche anhand einer Gegenüberstellung von drei exemplarischen Erzählungen aus Berechja Ben Natronajs *Mischle Schualim* mit den Versionen der jiddischen Bearbeitungen erörtert werden. Jedoch wird nicht nur die Hauptquelle, sondern auch der nichtjüdische Quellenbestand in den Ausführungen berücksichtigt. Besonders nützlich ist die Inhaltsübersicht über die enthaltenen Fabeln, in der durch Stichwörter Figuren und Motive skizzenhaft angedeutet sowie die wichtigsten Quellensammlungen und Indices der Erzählforschung angegeben werden.

Dem Kommentar zu Koppelmanns Sprache, aus dem der linguistische Schwerpunkt der Trierer Jiddisten ersichtlich wird, schließt sich die Edition des jiddischen Textes in hebräischen Lettern sowie eine lateinschriftliche Transkription an. Die beigegebenen Indizes und Glossare wurden mit größter Umsicht angefertigt und bieten dem Wissenschaftler eine überaus reiche Fundgrube: Der Index der Tiere listet nicht nur sämtliche im Text vorkommenden Schreibweisen auf, sondern bietet zudem eine die Erzähl- und Folkloreforschung bereichernde Charakterisierung der Tiere. So weist Schumacher darauf hin, dass der Fuchs in Koppelmanns Fabelsammlung nicht als ein grundsätzlich listiges Tier

angesehen wird. Ihm wird zwar in sieben Texten die bekannte Fuchsschläue zugeschrieben, in weiteren sieben Fabeln wird diese jedoch von anderen Tieren übertroffen. Darüber hinaus machen aber auch der Index über die Sprichwörter und Redewendungen sowie die Glossare zu hebräischen Komponenten und Wörtern deutschen, romanischen und slawischen Ursprungs diese Publikation zu einem schönen Forschungsbeitrag zur älteren jiddischen Literatur.

Nathanael Riemer, Berlin

Glikl. Memoires 1691-1719. Edited and Translated [ins Hebräische] from the Yiddish by Chava Turniansky. The Zalman Shazar Center for Jewish History: Jerusalem 2006. 642 S., NIS 120 (Hebräisch).

Chava Turniansky, emeritierte Professorin für Jiddisch an der Hebräischen Universität Jerusalem, hat sich lange mit Glikls Werk befasst. Nun hat sie das wichtige Dokument deutsch-jüdischer Kulturgeschichte, die siebenbändigen Erinnerungen der im deutschen Sprachraum als Glückel von Hameln bekannten Hamburger Jüdin Glikl (1645/46-1724), ins Hebräische übersetzt und samt dem jiddischen Original neu herausgegeben. Deutsche Übersetzungen liegen in zwei Ausgaben vor: die eher textgetreue von Bertha Pappenheim aus dem Jahr 1910 und die von Alfred Feilchenfeld von 1913, die durch ihre willkürlichen Auslassungen des traditionellen jüdischen narrativen Materials nur bedingt zu gebrauchen ist. Zwar lag Glikls Werk schon seit 1929 in einer hebräischen Übersetzung von Alexander Süsskind Rabinowitz vor, doch Chava Turniansky hat diese ergänzt, modifiziert und mit zahlreichen Anmerkungen versehen. Turnianskys Grundlage bildet die weit bekannte Handschrift „a" der Abschrift aus Frankfurt am Main, wobei sie eine nicht ganz vollständige Handschrift „b", die sich in Jerusalem befindet, ebenfalls mit einbezieht. Glikls Originaltext ist bisher nicht aufgefunden worden.

In der Einleitung, die die neuesten Forschungserkenntnisse enthält, führt Turniansky in Glikls Leben, Welt und Werk ein, wobei sie dessen Struktur und Stil, die Umstände seiner Entstehung samt dessen weiteren Geschicken, seinen Inhalt und Glikls darin enthaltene Weltanschauung sowie seine Bedeutung als historische Quelle erläutert. Außerdem enthält die Einleitung den gleichfalls ins Hebräische übersetzten Aufsatz „Glikls Sprache vor ihrem sozialhistorischen und geographischen Hintergrund" von Erika Timm, der emeritierten Jiddistik-

professorin aus Trier, mit der Chava Turniansky eine langjährige Zusammenarbeit und Freundschaft verbindet.

Glikl, Kauffrau und Mutter von zwölf Kindern, war dreißig Jahre glücklich mit dem Kaufmann Chaim Hameln verheiratet. Nach seinem Tod schrieb sie sich in den als Erinnerungen gestalteten Büchern ihre Trauer und ihren Kummer von der Seele, nutzte ihr Werk aber zugleich dazu, die Geschichte und die Geschicke der Familie für ihre Nachkommen zu dokumentieren, in einer Art Autobiographie und Chronik ihrer Zeit. Da Glikl, die als Witwe die Geschäfte auf internationaler Ebene weiterführte, beim Schreiben ihrer Erinnerungen auch die Rechnungs- und Haushaltsbücher zur Hilfe nahm, wie Chava Turniansky anführt, gewähren ihre Erinnerungen einen tiefen und ungewohnt genauen Einblick in die finanziellen Verhältnisse sowohl der Familie als auch anderer Zeitgenossen aus der Hamburger jüdischen Gemeinde und anderswo, zumal sie ihre Kinder ins In- und Ausland verheiratete, wobei sie auf gute Partien großen Wert legte.

Den zweiten Teil ihrer Erinnerungen verfasste sie nach der Heirat mit dem reichen und als Gemeindevorsteher der jüdischen Gemeinde von Metz hoch respektierten Hirz (oder Hirsch Cerf) Levy, der jedoch bald nach der Heirat bankrott ging, wobei auch Glikl ihr Geld verlor. In der Gemeinde von Metz nicht heimisch geworden, litt Glikl, die nach dem Tod ihres Mannes auch noch sein Haus verlassen musste, unter ihrem erneuten Schicksalsschlag, zumal sie, da nun mittellos, ihre letzten Lebensjahre im Haus ihrer Tochter zu verbringen gezwungen war. Die einst so unabhängige und starke Frau beklagte die Schicksalsschläge, doch sie verlor bis zum Ende ihr unerschütterliches Gottvertrauen nicht, welches sie, neben ihren im traditionellen Judentum tief verwurzelten ethischen Werten, ihren Nachkommen ans Herz legte.

Chava Turniansky, die, wie sie selbst schreibt, den Tod des eigenen Ehemannes nach ebenfalls dreißig gemeinsamen Ehejahren nun mit Hilfe Glikls verarbeitete, stellt die Protagonistin als eine starke, selbstbewusste Persönlichkeit dar. Glikl konnte durchaus, lange vor der erfolgten Emanzipation der Frau, auf das von ihr trotz aller Widrigkeiten als Frau und Jüdin in einer nicht judenfreundlichen Gesellschaft gemeisterte Leben stolz sein. Wiewohl ihre Art, ihr „Ich" darzustellen, sich etwa von jener Jean-Jacques Rousseaus und anderer Autoren von autobiographischen Schriften unterscheidet, schuf sie ein beeindruckendes Selbst- und Zeitporträt.

Chava Turniansky hat eine große Leistung vollbracht. Die vorliegende wissenschaftliche Ausgabe – in einer leserfreundlichen Schriftgröße gedruckt – dokumentiert auch durch die Bibliographie die bisherige Glikl-Forschung und wird

für die künftige Forschung normativ sein. Da die Erkenntnisse und der Apparat aber nur auf Hebräisch vorliegen, werden sich Jiddisten in Zukunft neben dem *mameloshn* wohl auch noch den *loshn koydesh* gründlich aneignen müssen, so dass die seit der Czernowitzer Konferenz von 1908 besiegelte Entzweiung der beiden von Juden Europas gesprochenen Sprachen vielleicht dadurch wieder zu einer Eintracht geführt werden wird…

Elvira Grözinger, Berlin

Manfred Voigts: Die deutsch-jüdische Symbiose. Zwischen deutschem Sonderweg und Idee Europa (= Conditio Judaica, Bd.58). Max Niemeyer: Tübingen 2006. 312 S., 76 €.

Die „deutsch-jüdische Symbiose" ist ein Thema, das insbesondere seit Gershom Scholems Stellungnahme (nachzulesen in *Judaica* 2, 1970) kontrovers diskutiert wird. Manfred Voigts hat einen mutigen neuen Schritt gemacht, der zwischen Ablehnung bzw. Leugnung und – häufig apologetischer – Bejahung des Phänomens dieses Thema in einem neuen Licht und von einer anderen Perspektive heraus beleuchtet: des deutschen „Sonderwegs", der mit der Niederschlagung der Bauernaufstände seinen Anfang nahm und in dem neben dem der Symbiose so inhärenten Individualismus die von den Juden so gerne aufgenommene deutsche Philosophie eine wichtige Rolle spielte. Als am Ende des 18. und während des 19. Jahrhunderts bis zur Reichsgründung die Bestrebungen nach der „Emanzipation" der Juden in Deutschland in ihre aktive Phase traten, war, so Voigts, „ die innere gesellschaftliche und politische Zerrissenheit Deutschlands […] besonders tief und sie war mit Problemen behaftet, die offensichtlich unter den gegebenen Umständen, zu denen vor allem die verspätete Demokratisierung der Gesellschaft gehörte, letztendlich nicht friedlich lösbar waren. Es gab kein einheitliches ‚Deutschland' […]".

Wenn der Autor postuliert: „Nur wenn man bei der Analyse der Frage, was diese Symbiose sei, neben die Frage: Was ist das Judentum? Die Frage: Was ist das Deutschtum? stellt, kann ein ausgewogenes Bild entstehen", wird ihn nicht überraschen, dass auch dieser Ansatz weitere Diskussionen auslösen wird, denn bisher ist eine erschöpfende und abschließende Antwort zumindest auf die Frage „Was ist das Judentum?" nicht gefunden worden.

Voigts setzt hier die Erforschung der komplexen deutschen und jüdischen Beziehungen fort, die er zuletzt 2003 in seiner Studie *„Wir sollen alle kleine Fichtes*

werden!" Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten vorstellte. Im Zusammenhang mit der deutsch-jüdischen Symbiose stellt Voigts die Sicht sowohl einer einseitigen Akkulturation der Juden (Scholem) als auch einer negativen Symbiose nach Auschwitz (Dan Diner) nicht gänzlich in Abrede, sein Anliegen aber ist, die Grundfragen und Grundstrukturen der Symbiose als Teil der deutschen Geistesgeschichte zu untersuchen, um eine Definition der deutsch-jüdischen Symbiose zu finden. Diese Symbiose, die Voigts auf den geistig-kulturellen Bereich einschränkt und die mit Lessings und Mendelssohns Freundschaft begann, entstand vor dem einzigartigen Hintergrund der Besonderheit Deutschlands und der Situation der sich formierenden Schicht des deutschen Bildungsbürgertums, welches zunächst organisierte Kirchen – evangelisch wie katholisch – ablehnte. Darin konnten sich Nichtchristen wieder finden. Erstaunlich jedoch ist, wie Voigts feststellt: „Die Symbiose verlor aber keineswegs an Kraft, als durch die Idealisten die evangelische Religion und durch die späteren Romantiker sogar die katholische Religion wieder zu Ehren kam. Das weist darauf hin, dass inzwischen andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens für die geistige und gesellschaftliche Orientierung der Juden wichtiger wurden als die Religion [...] Juden konnten sich von ihrem traditionellen Judentum abwenden und in einem Bereich der Bildung geistige Inhalte und Orientierungen finden, die alten jüdischen Inhalten und Orientierungen ähnelten". Allerdings war gerade nach der Befreiungskriegen in der deutschen Romantik der national-patriotische Geist von antisemitischen Vorbehalten erfüllt, und es wurde der Sonderstatus der „jüdischen Nation" herausgestellt. So haben sehr viele der neuen deutsch-jüdischen Bildungsbürger sich dazu entschlossen, sich taufen zu lassen, was sogar bis ins 20. Jahrhundert in den meisten Ländern Zentral- und Westeuropas bekanntlich aus Gründen der Karriere im Staats- oder Militärdienst (das Heinesche „Entréebillett") geboten war oder geschah, weil die Parias (Hannah Arendt) diesen Status loswerden wollten.

Manfred Voigts sucht und findet Gemeinsamkeiten zwischen Deutschen und Juden, die diese Symbiose möglich machten: „Nur wenn man die tiefe Problematik des deutschen Selbstverständnisses in diesem Zeitraum betrachtet, wird die enge Beziehung der Juden zu ihnen [den Deutschen] verständlich". Als Elemente bzw. Merkmale dieser Symbiose nennt Voigts originellerweise „Freundschaft", welche Teil der der Aufklärung entsprungenen Gefühlskultur („Freiheit des Fühlens", Hermann Boeschenstein) war, die der deutschen Empfindsamkeit folgte; daneben nennt Voigts die aufklärerischen Kategorien „Fortschritt" und „Erziehung" sowie die deutsche „Religionsverachtung". Angesichts der gerade im 19. Jahrhundert so regen religiösen Reformbewegungen innerhalb

des deutschen Judentums scheinen sich hier die Wege der Juden und der Deutschen jedoch ein wenig auseinander zu bewegen. Beiden war aber gemeinsam, dass sie kein nationales, kulturelles, ja nicht einmal sprachliches Zentrum besaßen, und „so, wie die Juden in der Gefahr standen, durch die deutsche Kultur aufgesogen und aufgelöst zu werden, standen die Deutschen in Gefahr, von der französischen Kultur überlagert und schließlich vernichtet zu werden". Sein Fazit: „Die Juden, die der deutschen Nation beitraten, verließen eine gesellschaftlich-politisch nicht vorhandene und nur religiös-geistige Nation und traten einer gesellschaftlich-politisch nicht vorhandenen und nur philosophisch-geistig vorhandenen Nation bei." Das „Ziel des entstehenden Bildungsbürgertums war die Errichtung einer deutschen Nation". Doch bis in die Weimarer Republik hinein konkurrierten zwei große Extrempositionen miteinander: die Ideen der Französischen Revolution auf der einen und der Feudalismus auf der anderen Seite. Die Symbiose selbst begann sich sowohl mit dem „Aufstieg des Kulturzionismus und seiner Herauslösung der jüdischen aus der deutschen Kultur" wie auch „mit der Bildung einer übernationalen europäischen Kultur" aufzulösen, wobei messianische Züge zutage traten. Das tödliche Ende dieses Prozesses brachte der Nationalsozialismus.

Interessant wäre ein Vergleich der deutsch-jüdischen mit der aus historischen Gründen zwar erst im 20. Jahrhundert verstärkten, dennoch ähnlich eruptiv verlaufenden polnisch-jüdischen Symbiose, die sich ebenfalls ausschließlich innerhalb des Bildungsbürgertums vollzog und mit dem Nationalsozialismus zu Ende ging.

Dieses gut lesbare Buch mit seinem neuartigen Zugang zur Thematik der deutsch-jüdischen Beziehungen ist zugleich ein sehr gelehrtes Kompendium, ein Werk, das sowohl zum Nachdenken als auch zum Nachschlagen anregt und an dem man nicht wird vorbeigehen können.

Elvira Grözinger, Berlin

Gerhard Taddey (Hg.): Geschützt, geduldet, gleichberechtigt. Die Juden im baden-württembergischen Franken vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs (1918) (= Forschungen aus Württembergisch Franken, Bd. 52). Thorbecke: Ostfildern 2005. 214 S. mit 122 z. Tl. farb. Abb., 40 €.

Der von Gerhard Taddey herausgegebene, 2005 bei Thorbecke erschienene Band „...geschützt, geduldet, gleichberechtigt. Die Juden im baden-württembergischen Franken vom 17. Jahrhundert bis zum Ende des Kaiserreichs (1918)" dokumentiert eine 2003 vom Historischen Verein für Württembergisch-Franken und dem Bildungshaus Kloster Schöntal abgehaltene Tagung unter dem gleichen Titel. Gewidmet war diese Veranstaltung der Erforschung des jüdischen Lebens in der heute als „Württembergisch-Franken" bezeichneten Grenzregion zwischen Schwaben und Franken während der Frühen Neuzeit bis zum Ende des deutschen Kaiserreiches.

Das Buch umfasst auf 214 Seiten 13 zum Teil hervorragende Beiträge und ist reichlich mit qualitativ hochwertigem Bildmaterial ausgestattet. Der Titel scheint – dies sei vorweg bemerkt – ein wenig zu positiv gewählt, denn die auch Frühe Neuzeit war, wie einige Beiträge sehr konkret zeigen, für die Juden dieser Region bei allen positiven Verbesserungen ihrer Rechtsstellung seit dem Mittelalter oft genug eine Zeit der Ausgrenzung, Anfeindung und Vertreibung. Eine stärkere thematische Gliederung hätte zudem nicht geschadet, das Buch beginnt und endet mit Beiträgen über jüdische Friedhöfe und versammelt dazwischen ein breitgefächertes Feld, das von Rechtsgeschichte, Siedlungsüberblicken hin zu Wirtschafts- und Kulturgeschichte reicht. Darüber hinaus wäre eine ausführlichere Einleitung als die vorliegende, knapp eineinhalbseitige Variante wünschenswert gewesen, die stärker auf die Spezifika des Untersuchungszeitraums und auch auf die vorherige Geschichte der Region eingeht, was vor allem einem Laienpublikum zugute kommen würde.

In der Gruppe der rechtshistorischen Beiträge zeigen Barbara Staudingers überaus spannende Ausführungen über jüdische Gesuche am Reichshofrat die enge Bindung insbesondere der jüdischen Elite Südwestdeutschlands an das Kaisertum und unterstreichen anhand eindrucksvoller Beispiele die Veränderungen der jüdischen Rechtsposition während des 16. Jahrhunderts. Gerade der verheerende Ritualmordvorwurf konnte durch das wichtige Privileg Karls V. von 1544 für die Juden des Reiches in seiner verheerenden Instrumentalisierbarkeit eingeschränkt werden. Raimund J. Weber erkennt zu Recht am zweiten Reichsgericht, dem Reichskammergericht, ebenso eine weitgehende Anglei-

chung zwischen Juden und Christen im Verfahrensrecht. Dazu demonstriert Weber das enorm große Potential, das dieser bislang nur sehr wenig genutzte Quellentypus für die jüdische Geschichte der Frühen Neuzeit bietet. Uri R. Kaufmanns fundierter Beitrag zu jüdischen Viehhändlern lenkt den Fokus ab dem späten 18. Jahrhundert auf dieses von Juden in ländlichen Gebieten stark besetzte Berufsfeld – leider das einzige konkret wirtschaftsgeschichtlich besetzte Thema. Rainer Gross versucht einen Überblick über die jüdischen Gemeinden des Hohenlohekreises – ein schwieriges Unterfangen, das naturgemäß nicht allzu sehr in die Tiefe gehen kann, aber dennoch einige Informationen und Vergleichsmöglichkeiten liefert. Ein intensiverer Zugang gelingt Eberhard Kugler mit seiner sehr anschaulichen Darstellung der jüdischen Ansiedlung in Ernsbach, die auf gründlicher Quellenrecherche basiert und den Bogen geglückt vom 17. ins 19. Jahrhundert schlägt. Ein echtes Highlight des Bandes gelingt Susanne Schlösser, die anhand des Beispiels Heilbronn aufzeigt, welche Bedeutung auch die Untersuchung von Städten und Territorien besitzt, die keine Juden duldeten. Die gleichfalls mit in den Blick genommene Zeit nach der Wiederaufnahme von Juden 1828 rundet den Beitrag ab. Gleich zwei Ausführungen widmen sich der im hällisch-fränkischen Museum ausgestellten Unterlimpurger Zimmersynagoge: während Armin Panter die Erhaltungsgeschichte und die museale Präsentation erläutert, zeigt Felicitas Heimann-Jelinek die theologischen und ikonographischen Hintergründe dieses einmaligen Kulturguts auf, das osteuropäische und süddeutsche Einflüsse in sich vereinigt. Zwei weitere, eher kurze kulturhistorische Beiträge beleuchten die Quellengattung der Genisot (Frowald-Gil Hüttenmeister) beziehungsweise das Einzelbeispiel einer 1779 in Neckarsulm für eine wohlhabende jüdische Familie durch den Elsässer Elieser Seligmann aus Rosheim angefertigte Haggada (Barbara Löslein). In ebenfalls knapper Form wenden sich Paul Sauer und Monika Preuß den grundlegenden Veränderungen des 19. Jahrhunderts für die Juden Württembergs zu. Während Sauer leider nur eine Zusammenfassung des hinlänglich bekannten Forschungsstandes zur Emanzipation bietet, komprimiert Preuß in ihrem leider sehr kurzen (5 Seiten) Beitrag den Wandel von der Landjudenschaft zur Israelitischen Oberkirchenbehörde. Wie bereits erwähnt, bilden zwei Beiträge über jüdische Friedhöfe die „Klammer“ um den übrigen Inhalt des Bandes: Heinrich Kohring beschreibt sehr ausführlich und kenntnisreich auf fast 40 Seiten jüdische Grabsteinsymbolik, mit zahlreichen bildlichen Beispielen auch jenseits Württembergisch-Frankens. Barbara Schwedeler präsentiert in hauptsächlich bildlicher Form nochmals einige jüdische Friedhöfe in Hohenlohe, leider besitzen die knappen, manchmal etwas unbefangenen Texte keine weiterführenden Anmerkungen.

Ein gutes Orts- und Personenregister schließt den Band ab, Informationen zu den Autoren sucht man leider vergebens.

Insgesamt liegt mit dem Band ein schön gestaltetes und illustriertes Buch vor, das trotz kleinerer Schwächen sowohl für den Wissenschaftler als auch für den interessierten Laien viel Lesenswertes bietet, wobei gerade Letzterem – wie eingangs schon bemerkt – eine ausführlichere Einleitung den Zugang deutlich erleichtern würde.

Stefan Lang, Tübingen

Marion Linhardt: Residenzstadt und Metropole. Zu einer kulturellen Topographie des Wiener Unterhaltungstheaters (1858-1918) (= Theatron. Studien zur Geschichte und Theorie der dramatischen Künste, Bd. 50). Max Niemeyer: Tübingen 2006. 312 S., 84 €.

Gelehrte und populärwissenschaftliche Abhandlungen über die faszinierende Wiener Kultur des fin de siècle sind bekanntlich Legion. Das gilt auch für Studien, die sich mit dem Beitrag von Juden zu dem facettenreichen geistigen Leben der Habsburgermetropole um 1900 beschäftigen. Für letzteren Forschungszweig verspricht die kürzlich erschienene theaterwissenschaftliche Habilitationsschrift von Marion Linhardt Gewinn, auch wenn dem Titel auf den ersten Blick nicht zu entnehmen ist, daß in der Studie mannigfaltige Bezüge zum ‚jüdischen Wien' gegeben sind.

Linhardts geht es um eine umfassende Theatertopographie Wiens zwischen 1858 und 1918. Die etwas ungewöhnlich erscheinende Entscheidung, den Untersuchungszeitraum ihrer Studie mit dem Jahr 1858 beginnen zu lassen, ist wohlbegründet. Denn dieses Jahr, in dem Jacques Offenbachs Einakter „Hochzeit bei Laternenschein" in Wien Premiere feierte, markiert nach Linhardt die „Einführung der Operette [neuen Stils]" in Wien (1). Fortan erfuhren Pariser Operetten, namentlich die Werke Offenbachs, in der Habsburgermetropole regen Zuspruch. Die Gattung im weiteren Sinne existierten freilich schon länger. Doch ist dieses Phänomen nicht der Gegenstand von Linhardts Studie. Die Autorin vermeidet geschickt, das Narrativ vom Aufstieg, einem (unter Strauß erreichten) Höhepunkt und Verfall der Operette (nach 1900) zu perpetuieren. Vielmehr interessiert sich die Autorin für die „institutions- und rezeptionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen" (3), denen sich die spezifische Ausformung des Wiener Unterhaltungstheaters und namentlich der Wiener Operette in den

letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts verdankt. Mit ihrem Anspruch, den „Zusammenhang von Operette und städtischer Struktur" (12) herauszuarbeiten, stellt sich die Autorin (deutlicher als ihre Einleitung das vielleicht zu erkennen gibt) in die Tradition der berühmten Studie über Offenbachs Paris von Siegfried Kracauer aus dem Jahre 1937. An dieser Patenschaft ist freilich nichts zu bemängeln, denn in der musik- und theaterwissenschaftlichen Forschung herrscht (soweit sie sich für die Gattung der Operette überhaupt als zuständig betrachtet) durchaus noch die Neigung vor, „die" Wiener Operette schlechthin zum Ausdruck einer angeblich monolithischen Wiener Mentalität um 1900 zu stilisieren. Eine solche homogene Mentalität aber hat es zu keinem Zeitpunkt im fin de siècle gegeben, wie Linhardt am Beispiel der Operette ausführt. Das Wiener Unterhaltungstheater war zwar „eine Massenkunst" (4), aber die jeweiligen Manifestationen waren in hohem Maße an lokalen, d.h. unterschiedlichen innerstädtischen Rezeptionshaltungen orientiert. Linhardt konstatiert eine „Aufsplitterung der Stadt [Wien] in unterschiedliche Unterhaltungs- und Vergnügungsräume" (8), die auch durch die städtebauliche Neuordnung der Residenzstadt im 19. Jahrhundert nicht aufgehoben wurde. Die Entscheidung, welches der vielen Wiener Theater besucht wurde, war für die meisten Einwohner lange Zeit eine quartierspezifische. Eine solche „Zuordnung der Theater zu städtischen Räumen" sei typisch für Residenzstädte, so die Autorin. Angesichts einer solch zersplitterten Theaterlandschaft in Wien könne freilich nicht pauschal von „der" Wiener Operette gesprochen werden. Vielmehr sei eine „theatralische Topographie" zu erstellen. Diesem Unternehmen widmet sich der erste Teil von Linhardts Studie. Sie beschreibt die Einflüsse, die die dezentrale Verteilung der Theater über das Stadtgebiet auf das Aufführungsangebot und das Rezeptionsverhalten hatte. Der oft überdehnte Begriff des Volkstheaters gewinnt dadurch neue institutionengeschichtliche Konturen: Linhardt versteht das Volkstheater „im Sinn eines lokal orientierten Theaters". In den Jahren vor der Jahrhundertwende wurde das „Residenzstadtideal" allerdings mit der „Metropolennotwendigkeit" konfrontiert. Für das „Metropolenideal", wie Linhardt es zu dieser Zeit beispielsweise für Berlin konstatiert, sei die „Konzentration zahlreicher Bühnen zu einem Vergnügungsviertel" typisch. Im Unterschied zur deutschen Hauptstadt jedoch „blieb die Theatertopographie Wiens an die Residenzstadtstrukturen gebunden. Eine mit den Berliner Verhältnissen vergleichbare Umstrukturierung der Theaterszene hat sich in Wien nicht vollzogen, und ein Phänomen wie die Konzentration zahlreicher Bühnen zu einem Theater- oder Vergnügungsviertel hat es hier nie gegeben. Die Operette als dominierendes Unterhaltungsgenre und ihre Topographie verwiesen weiterhin auf den Stadtkörper des 19.

Jahrhunderts." (49) Doch seit 1900 wird auf dem Gebiet des Unterhaltungstheaters zunehmend eine Verschränkung von Metropolen- und Residenzstadtstrukturen erkennbar. Den steigenden Einfluß der Metropolenstrukturen bezeugt die Integration von Operetten in die Programme von Varietébühnen, die in Wien unter dem Einfluß englischer Music Halls entstanden (95). Ein Vorreiter dieser Entwicklung war der „tanzende Jude" Louis Treumann. Es ist ein Verdienst von Linhardts Studie, die Bedeutung dieses in der Forschung fast völlig vergessenen Protagonisten des fin de siècle herausgestellt zu haben. Treumann, der 1872 unter dem bürgerlichen Namen Alois Pollitzer in Wien geboren wurde und während der Shoa im KZ Theresienstadt starb, galt in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts für viele Wiener als idealer Darsteller in den Rollen des Liebhabers und verführerischen Charmeurs. Für Linhardt ist Treumann nicht nur ein begabter „grotesker Gesangskomiker mit Schwerpunkt Tanz" (183). Er ist vielmehr auch ein wichtiger „Vertreter eines modernen, internationalisierten Operettentyps" (208), dem die Gattung der „Wiener Tanzoperette" viel verdankt. Das sahen freilich nicht alle Zeitgenossen mit Dankbarkeit. Linhardt verdeutlicht, daß aus der Verbreitung der ‚modernen' Operette auch reaktionäre Tendenzen erwuchsen. Die Verklärung von „Alt-Wien" im Unterhaltungstheater ist als konservative Reaktion zu verstehen: „Angesichts des befürchteten Verlusts dessen, was als ‚Echtheit' der lokalen Tradition verstanden wurde, und der Überwältigung durch die zunehmende Internationalisierung und Metropolisierung wandte man sich Zeiten zu, die ‚Echtheit' zu verbürgen schienen." (266 f.)

Die Debatte um die Zukunft des Unterhaltungstheaters wurde auch politisch aufgeladen. Die Gründung von Theatern unter dezidiert antisemitischen Vorzeichen, namentlich des „Kaiserjubiläums-Stadttheaters" in den 1890er Jahren, ist ein Beispiel für die Ideologisierung des Unterhaltungstheaters. Der antisemitisch eingestellte Direktor dieses Theaters, Müller-Guttenbrunn, mußte freilich einräumen, daß „auch jüdisches Publikum" zu den Aufführungen kam. Dies ist vielleicht einmal mehr ein eindrückliches Beispiel für den Theaterenthusiasmus vieler Juden um 1900, der sich längst nicht nur auf die ‚Höhenkämme' des Bühnenspektrums beschränkte. Linhardts Studie ist zum Beispiel erwähnt beiläufig, daß Theodor Herzl zeitweilig mit einem seriösen Angebot konfrontiert war, ein Operettenlibretto zu dichten (83).

Divergierende Diskurse über die Gattung Operette arbeitet die Autorin in einem ausführlichen Exkurs am Beispiel von zwei jüdische Protagonisten des fin de siècle heraus: Karl Kraus und Felix Salten. Es hätte sich durchaus angeboten, vielleicht an dieser Stelle nach einer überdurchschnittlichen Affinität von Juden zur Gattung Operette zu fragen. Hier ließe sich namentlich an die Studien des

amerikanischen Musikwissenschaftlers Philip Bohlman anknüpfen, die man der Bibliographie vermißt. Linhardt begegnet der Frage nach der Rolle von Juden in der von ihr entworfenen Theatertopographie freilich durchgehend mit Vor- und Umsicht. Manchmal fast zu sehr: Der Abschnitt, in dem sie sich der „jüdischen Frage" schließlich doch fokussiert widmet, überzeugt nicht in allen Teilen. Daß ein „bedeutender Teil der Vertreter der Wiener Moderne aus [dem] jüdischen Großbürgertum" (144) stammt, scheint beispielsweise eine etwas gewagte Vermutung zu sein, zumal angesichts vieler prominenter Biographien, die das Gegenteil bezeugen (Mahler, Schönberg). Gleichwohl muß betont werden, daß eine Erforschung der Schnittmenge zwischen jüdischem Wien und Wiener Unterhaltungstheater nicht der zentrale Gegenstand dieser Studie ist. Linhardts Untersuchung, die in ihrem akademischen Entstehungsgebiet, der Theaterwissenschaft, viele Anregungen geben kann, liefert (und das ist verdienstvoll genug) fast beiläufig viel Material für neue Forschungen zum ‚jüdischen Wien'. Daß die Geschichte des Wiener Unterhaltungstheaters nicht ohne die Berücksichtigung jüdischer Protagonisten geschrieben werden kann, beweist diese Studie eindrücklich.

Daniel Jütte, Stuttgart

Margarete Grandner/Edith Saurer (Hg.): Geschlecht, Religion und Engagement. Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum (= L'Homme *Schriften.* Reihe zur Feministischen Geschichtswissenschaft, Bd. 9). Böhlau: Wien 2005. 262 S., zahlr. SW-Abb. u Faks., 35 €.

Der Sammelband enthält sechs Beiträge, die im Jahr 2001 auf einer in Wien veranstalteten Tagung „Geschlecht, Religion und Engagement" präsentiert wurden. Die ersten drei Artikel widmen sich unterschiedlichen Aspekten der jüdischen Frauenbewegungen im Wien des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts. Die nachfolgenden Artikel beschäftigen sich mit dem Jüdischen Frauenbund in Deutschland, mit der internationalen jüdischen Frauen- bewegung am Beispiel der Weltkongresse jüdischer Frauen in Wien und Hamburg in den 1920er Jahren sowie mit der Entstehung und Entwicklung des Bundes Schweizerischer Jüdischer Frauenorganisationen. In allen Artikeln wird ansatzweise eine vergleichende Betrachtung der Entwicklungen und Tendenzen in den jüdischen Frauenbewegungen der deutschsprachigen Länder vorgenommen. Ein umfangreicher Quellenteil schließt den neunten Band der Reihe „L'Homme *Schriften.* Reihe zur

Feministischen Geschichtswissenschaft" ab, in der seit 1995 neue Forschungsergebnisse aus der feministischen Geschichtswissenschaft, meist aus dem deutschsprachigen Raum, publiziert werden.

Im ersten Artikel „Frauen zwischen den Fronten. Jüdinnen in feministischen, politischen und philanthropischen Bewegungen in Wien an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert" beschreibt Michaela Raggam-Blesch das Spannungsfeld, in dem sich Jüdinnen befanden, die sich in jüdischen sowie in nicht-jüdischen Frauenorganisationen in Wien engagierten. Das Spannungsfeld erwuchs aus ihrer Verortung im Judentum einerseits und aus ihrer Mitarbeit in respektive Nähe zur allgemeinen Frauenbewegung andererseits. Die Autorin stellt die jeweiligen Organisationen in aller Kürze dar, zudem veranschaulicht sie ihre Ausführungen mittels Kurzbiographien ausgewählter Frauen. Der Text beschreibt ein umfassendes Forschungsfeld auf wenigen Seiten und verzichtet folglich auf inhaltliche Tiefe.

Der anschließende Artikel thematisiert die „Wohltätigkeit bürgerlicher jüdischer Frauen vor dem Ersten Weltkrieg". Elisabet Torggler beschreibt mikrohistorisch am Beispiel des erfolgreichen Frauenwohltätigkeitsvereins „Frauenhort. Israelitischer Frauen-Wohltätigkeits-Verein im Bezirke Alsergrund in Wien" eines der wichtigsten Betätigungsfelder jüdischer Frauenvereine. Torgglers Ausführungen reichen von der Gründungsgeschichte des Vereins über seine Zielsetzung und sein sich wandelndes Wirkungsfeld bis hin zu seiner inneren Struktur. Da die Autorin „ein wichtiges Kapitel jüdischer Alltagsgeschichte rekonstruieren" will, beschreibt sie beispielsweise das „professionelle Fundraising" des Vereins in sehr anschaulicher und detaillierter Weise. Nicht zuletzt betont Torggler die Vernetzung mit anderen (nicht-)jüdischen Frauenvereinen und führt somit einen Grundgedanken des Sammelbandes näher aus.

Elisabeth Malleier schließt mit ihrem Beitrag „Jüdische Feministinnen in der Wiener Frauenbewegung vor 1938" die Beschäftigung mit jüdischen Frauenbewegungen in Wien ab. Zunächst diskutiert die Autorin in ihrem Artikel grundsätzliche Fragen wie *„Jüdische Identitäten – feministische Identitäten"*. Malleier unterstreicht dadurch den Aktualitätsbezug des Artikels; sie versteht diese Forschungsarbeit als einen Baustein, die jüdische Frauengeschichte im Bewusstsein heutiger Feministinnen in Österreich zu verankern. In diesem Kontext weist die Autorin auf die geringe wissenschaftliche Beschäftigung und Einbindung der jüdisch-feministischen Geschichte in Österreich in die allgemeine bzw. feministische Geschichte des Landes hin. Gerade der Anteil jüdischer Feministinnen in der interkonfessionellen Frauenbewegung ist bislang kaum erforscht. Im Anschluss an die Darstellung jüdischer Feministinnen in Wien in unterschiedlichen

Aktionsfeldern, schließt Elisabeth Malleier ihre Ausführungen mit einem Vergleich der Organisationsentwicklung jüdischer Feministinnen in Österreich und Deutschland ab. Im Gegensatz zu Deutschland – hier war 1904 als Zentralverband der Jüdische Frauenbund gegründet worden –, existierte in Österreich zu keiner Zeit ein zentraler jüdischer Frauenverband. Als ausschlaggebenden Grund dafür nennt die Autorin die größere Heterogenität der jüdischen Bevölkerung in der (ehemaligen) Habsburgermonarchie.

Unter der Überschrift „'Wir wollen sein ein einig Volk von Schwestern, vor keiner Not uns fürchten und Gefahr!' Der Jüdische Frauenbund im Ersten Weltkrieg" begibt sich Martina Steer in den Themenbereich der jüdischen Frauenbewegung in Deutschland. In ihrem Aufsatz versucht sie erstmalig die Frage wissenschaftlich zu beantworten, welche Faktoren im Ersten Weltkrieg dazu geführt hatten, dass sich der Jüdische Frauenbund nach Kriegsende personell und inhaltlich eine neue Ausrichtung gab. Dass nach 1918 eine Überalterung der Mitglieder einsetzte und es eine inhaltliche Verschiebung des Programms hin zur Beschäftigung mit jüdischen Angelegenheiten gab, wurde in anderen Arbeiten zum Jüdischen Frauenbund nicht bezweifelt, der Frage nach dem Warum ging vor Martina Steer allerdings niemand nach.

Dieter Josef Hecht zeigt in seinem Artikel die Versuche der Internationalisierung der jüdischen Frauenbewegungen auf. Mit „Die Weltkongresse jüdischer Frauen in der Zwischenkriegszeit: Wien 1923, Hamburg 1929" setzt er anschaulich die Grundgedanken des Sammelbands fort, die jüdischen Frauenbewegungen in Österreich und Deutschland vergleichend zu betrachten und ihre Vernetzung mit nicht-jüdischen Frauenorganisationen darzustellen. Im nächsten Schritt stellt er die breite Beteiligung jüdischer Frauen in den Kontext der organisierten nationalen und internationalen Frauenbewegung. Seine Ausführungen rundet er mit Namenslisten der Delegierten aus deutschsprachigen Ländern der beiden hier untersuchten Weltkongresse Jüdischer Frauen ab.

Die Aufatzsammlung findet durch den Beitrag „Bürgerlich, jüdisch, schweizerisch. Entstehung und Entwicklung des Bundes Schweizerischer Jüdischer Frauenorganisationen" ihr Ende. Elisabeth Weingarten-Guggenheim spannt in ihrer Beschreibung der Geschichte des Zentralverbands jüdischer Frauenorganisationen in der Schweiz von seiner Gründung 1924 bis ins Jahr 2004 zeitlich und inhaltlich einen weiten Bogen. Sie betont durch ihr vergleichendes Vorgehen, ähnlich wie Elisabeth Malleier im Kontext Wiens, die Verzahnung der jüdischen Frauengeschichte mit der allgemeinen Schweizer Frauengeschichte. Trotz seiner Kürze wirkt der Artikel griffig und stimmig, ohne dabei inhaltlich an der Oberfläche zu bleiben.

Der abschließende Quellenteil ist in Dokumente über Vereinsaktivitäten, Positionen und Internationale Initiativen unterteilt. Er enthält u. a. zeitgenössische Fotographien, Briefe, Artikel aus der zeitgenössischen Presse sowie Referate und Diskussionen aus dem behandelten Zeitraum. Auf knapp 80 Seiten wird ein breit gefächertes Bild gezeichnet. Da weder im Vorwort der Herausgeberinnen noch in den einzelnen Artikeln Bezug oder Verweise auf den Quellenteil vorgenommen werden, scheint er formal losgelöst von den Beiträgen. So bleibt beispielsweise unklar, wer nach welchen Kriterien die Quellen zusammengestellt hat, da Bemerkungen zum Quellenteil vollständig fehlen. Dennoch spiegelt der Quellenteil trotz fehlender Erläuterung prinzipiell den Schwerpunkt und die Intention des Bandes wider.

Der Sammelband zeigt anschaulich die vielfältigen Facetten des Engagements jüdischer Frauen im deutschsprachigen Raum. Er betont die Wichtigkeit der sozialen Fürsorge – als „klassisch jüdisches und weibliches“ Betätigungsfeld –, die in der Tat unter engagierten Jüdinnen einen zentralen Platz eingenommen hat. Doch der Blick öffnet sich, verlässt das traditionelle Betätigungsfeld der sozialen Fürsorge, ja sogar die innerjüdische Sphäre und territoriale Grenzen. Im Rahmen der innovativen Schriftenreihe „L'Homme *Schriften*“ wurde mit neuen Fragestellungen ein vielfältig zu bearbeitendes Forschungsfeld umrissen.

Rebekka Denz, Berlin

Mariana Hausleitner: Deutsche und Juden in Bessarabien 1814-1941. Zur Minderheitenpolitik Russlands und Großrumäniens (= Veröffentlichungen des Instituts für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas, Bd. 102). Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas: München 2005. 255 S., 18,50 €.

Mariana Hausleitner gehört zu der hierzulande sehr kleinen Expertengruppe, die sich mit der Geschichte Rumäniens befasst. Die vorliegende Studie basiert u. a. auf ihren Recherchen im Zentralen Staatsarchiv der Republik Moldau in Kischinew und in der Bukarester Akademiebibliothek, in denen sie Akten der Sicherheitspolizei aus der Zeit der russischen und rumänischen Herrschaft in Bessarabien einsehen konnte – einem Gebiet, das im Gegensatz zur Bukowina, bisher auf wenig Forscherinteresse stieß. Die deutsche Minderheit Bessarabiens, deren Angehörige zwischen 1929 und 1933 oft nach Nord- und Südamerika auswanderten, wurde 1940 fast vollständig ins Deutsche Reich umgesiedelt, während

die jüdische, die 1930 zusammen mit der deutschen 10% der Gesamtbevölkerung ausmachte, Opfer des nationalsozialistischen Massenmords und der Vertreibungen und daher sehr stark dezimiert wurde. Heute beträgt der Anteil beider Bevölkerungsgruppen zusammen nur noch knapp 1%.

Bessarabien war Gegenstand von territorialen Konflikten zwischen der Sowjetunion und Rumänien, weshalb auch die Geschichtsschreibung die jeweilige Interessenlage widerspiegelte. Seit 1991 ist die Republik Moldau unabhängig, östlich des Flusses Dnjestr jedoch liegt die selbsternannte und völkerrechtlich nicht anerkannte Moldauische Sozialistische Republik Transnistrien, ein aktiver Konfliktherd in der Region, in dem es u. a. um Rumänisierung bzw. Russifizierung geht. Für die Historiker aus der Republik Moldau und Rumänien ist die Geschichte der deutschen und jüdischen Minderheit Bessarabiens ein unbedeutendes Thema und nicht selten mit antisemitischen Tönen verbunden. Das Studium der Unterlagen belegt, dass die rumänischen Nationalisten die Juden der Illoyalität und Kollaboration mit dem Sowjetregime bezichtigten. Mit Hilfe von Dokumenten der rumänischen Sicherheitspolizei aus den Jahren 1940 und 1941, als das faschistische Antonescu-Regime die Juden verfolgte, werden die Juden bis heute von manchen rumänischen Historikern insgesamt als prokommunistisch dargestellt und die jüdischen Gegner des Bolschewismus verschwiegen. Westliche Historiker haben hauptsächlich das Pogrom von Kischinew (1903) und die Shoah thematisiert (z. B. Edward Judge, *Ostern in Kischinjow. Anatomie eines Pogroms*, Mainz 1995). Das Pogrom von Kischinew, damals russisch, hat Haim Nachman Bialik in seiner Dichtung verarbeitet, u. a. in dem berühmten Poem *Be-ir he-hariga* (In der Stadt des Tötens), in dem er sowohl die Brutalität der Mörder als auch die Passivität der jüdischen Opfer anprangert. Die Juden zahlten meistens die Zeche bei ethnischen Auseinandersetzungen, ob in der Ukraine, Russland, Polen oder eben in Bessarabien. Bis 1917 hatten die Juden in Bessarabien keine politischen Rechte und waren aus vielen Berufszweigen ausgeschlossen.

Seit 1937 begann der rumänische Staat mit der Enteignung der Juden und seit 1938 wurde verstärkt das Bild der „jüdisch-kommunistischen Gefahr" in der rumänischen Öffentlichkeit propagiert. Während des Zweiten Weltkriegs, nach der Rückeroberung Bessarabiens durch die mit Hitler verbündete rumänische Armee, wurden seit 1941 in Transnistrien Ghettos, Arbeits- und Todeslager eingerichtet, in die über einhunderttausend rumänische Juden deportiert und mehrheitlich ermordet wurden. Die Zahl jüdischer Opfer in Bessarabien, der Bukowina und Transnistrien schätzen Historiker auf 250 000 bis 410 000. Nach

der Befreiung der Juden aus den Lagern in Transnistrien im März 1944 kamen nur wenige nach Bessarabien zurück.

Hausleitner geht in der Analyse des deutsch-jüdischen Verhältnisses der Frage nach, „inwieweit es in Bessarabien eine andere Tendenz als in der Bukowina gab, wo die Deutschen und Juden gemeinsam bis zum Ersten Weltkrieg die ‚Kulturträger' der Provinz waren. In der Bukowina verband die deutsche Sprache die beiden Ethnien, in Bessarabien waren beide Gruppen mit der russischen Amtssprache konfrontiert. Die staatlichen Maßnahmen zur Russifizierung trafen seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts Deutsche und Juden gleichermaßen." Hausleitner stellt daher die Frage, warum sich seit Ende des 19. Jahrhunderts zwar viele Juden, aber nur wenige Deutsche an der russischen Kultur orientierten. Während sich die Deutschen aus Bessarabien mit den rumänischen Behörden arrangierten und weitgehend in Ruhe gelassen wurden, sah die rumänische Sicherheitspolizei in den Juden eine potenzielle Gefahr, vor allem wegen ihrer russischen Sprache. Sie waren Gegner der Rumanisierung, während sie die Russifizierung akzeptiert hatten, was das Feindbild der Juden als Anhänger des Kommunismus prägte. Doch Hausleitner untersucht auch die Lage der anderen ethnischen Gruppen Bessarabiens, denn „nur auf diese Weise kann herausgearbeitet werden, welche Maßnahmen eine antisemitische Stoßrichtung hatten und welche sich gegen alle Nichtrumänen richteten".

Verglichen mit der österreichischen Bukowina, so Hausleitner, lassen sich nur wenige Kontakte zwischen den Deutschen und Juden in Bessarabien feststellen. Deutsch-jüdische Ehen, wie es sie besonders in Czernowitz häufig gab, sind aus Bessarabien kaum bekannt. Allerdings sollen sich einige Juden vor Pogromen des Jahres 1905 in deutsche Ortschaften geflüchtet haben, was auf ein entspanntes Verhältnis zwischen den beiden Volksgruppen hinweist.

Doch ab 1933 grenzten sich die Deutschen und die Juden immer stärker gegenseitig voneinander ab.

Die informative Studie von Mariana Hausleitner ist kenntnisreich und füllt eine grosse Lücke in der Geschichte der Völker „am Rande Europas", die aber mit der Erweiterung der europäischen Union von der Peripherie ins Zentrum rücken. Es ist zu wünschen, dass dieser bisher weitgehend vernachlässigte Gegenstand auf solch gründliche Weise noch weiter erforscht wird.

Elvira Grözinger, Berlin

Marline Otte: Jewish Identities in German Popular Entertainment 1890-1933. Cambridge University Press: Cambridge, New York 2006. 334 S., USD 85.

While many studies – mostly in German, few in English – have been devoted to the role of Jews in German theatre, primarily from the turn of the 20th century up to 1933, little has been written on the contribution of Jews to German popular entertainment. Most studies concentrate on high culture, such as opera or theatre presenting 'properly' written dramatic works which constitute part of the legitimate cultural canon. Marline Otte, assistant professor of history at Tulane University, focuses her attention on the role played by Jews in German popular entertainment, arguing to the surprise of some readers that "the history of popular culture in Germany prior to 1933 cannot be separated from the history of Jewish entertainers" (5).

Otte's study deals with three branches of popular entertainment: the circus, the so-called *Jargon* theatre, and the revue theatre. Remarkably, in the pre-war period Jewish families – Blumenfeld, Lorch, and Strassburger – dominated and shaped circus entertainment. Chronicling the story of the Blumenfelds, who as early as 1811 were the first Jewish family to establish an independent circus enterprise consisting of four horses, two bears, several dogs and apes as well as acrobats, Otte underlines their popularity among non-Jewish spectators as well as their continuous social advancement (not least due to their philanthropy!). Like their Jewish colleagues, the Blumenfelds were concerned with projecting an image of quality and middle-class respectability, which led, among others, to their resistance to so-called Americanization of circus entertainment, avoiding any form of sensationalism, and to new methods of self-promotion. The Blumenfelds managed to revive their circus business after the major crisis during the War, establishing their new headquarters in Magdeburg. In fact, with the establishment of a permanent arena in a German city they became pioneers among German-Jewish circus families. On the whole, however, by the 1920s their circuses became those of "the good old times", losing touch with the new trends in mass entertainment. By 1928 the Circus Blumenfeld Jun. was bankrupt. The Holocaust saw the destruction of Jewish Circus families. About 150 members of the Blumenfeld family perished in the Shoah. Arthur Blumenfeld was the sole member of the dynasty who returned to circus entertainment after the war, but he had to sell his circus in 1949, only four years after the opening performance.

The second section of the study focuses on *Jargon* theatre, those stages which offered a hybrid form of entertainment, mixing Yiddish, Rotweltsch, French, German and local dialects, and seeking to satisfy the fascination of middle-class Berliners with folk culture while offering a good laugh. Acknowledging Peter Sprengel's work on *Jargon* theatre (*Populäres jüdisches Theater in Berlin von 1877 bis 1933*; Berlin 1997), Otte nevertheless challenges his underestimation of the theatre's impact on non-Jewish audiences, and his contention that this form of popular Jewish theatre was mainly a theatre "by Jews for Jews". Otte tells the story of the Gebrüder Herrnfeld's Theatre which was founded in Berlin in 1906, and of its rival, the Folies Caprice, in which the majority of actors were of Jewish descent, and argues convincingly that these theatres constituted a meeting ground for Gentiles and Jews, emerging as "part of a newly expanded public sphere that allowed Gentiles and Jews, women and men, to interact outside the constraints of the workplace and the limitations of domestic intimacy" (129). The *Jargon* theatres focused on family life, addressing quarrels between family members but also aspects of Jewish emancipation, such as mixed marriages or anti-Semitism, thus turning the private into a public affair. The early Weimar Republic saw the end of this genre, which in the words of Otte "reflected the confidence and optimism of the German-Jewish community earlier in the century" (197).

The final section of the book tells the story of the Metropol Theater, the birthplace of the revue, where Jewish jokes and references to Jewish stereotypes were no longer made by Jewish actors, but by Gentile comedians (such as Guido Thielscher, who presented the popular stage character Mr. Cohn). Catering to an affluent public, the Berlin elite as well as to the middle-class, the Metropol entertained Jews and Gentiles, and was "instrumental in the formation of a new public arena that allowed well-off Jews to gain admission to Wilhelmine society". (203) Run by a Gentile director, Richard Schultz, who founded the theatre in 1898, the Metropol engaged leading Jewish composers, such as Victor Hollaender and Rudolf Nelson, who wrote catchy songs, and the operetta diva, the Jewish Fritzy Massary, who – like her Jewish (notably assimilated) colleagues – rarely played Jewish roles. Like the other forms of popular entertainment, the Metropol suffered a decline in popularity after the War, and fared even worse under Jewish entrepreneurs Alfred and Fritz Rotter (originally A. and F. Schaie), owners of many Berlin theatres (Residenz, Lessing Theater, Theater des Westens, to mention only a few). Their purchase of the Metropol in 1927 gave rise to vicious polemics and anti-Semitic vituperations.

Otte's book is undoubtedly a major contribution to the study of Jews and the German stage in Imperial and Weimar Germany. Based on meticulous, comprehensive research work, including documents from ten archives, Otte sheds light on a branch of entertainment that has long been neglected, if not ignored. Offering interdisciplinary academic research of high quality, based in cultural studies and gender studies as well as performance and theatre studies, Otte's subtle analysis is enriched by lively storytelling.

Anat Feinberg, Heidelberg

Doris A. Karner: Lachen unter Tränen. Jüdisches Theater in Ostgalizien und der Bukowina. Edition Steinbauer: Wien 2005. 184 S., 25 €.

Das Buch ist ein „Versuch der Dokumentation des jiddischen und jüdischen Theaterlebens in Ostgalizien und der Bukowina vor dem Zweiten Weltkrieg im politischen und gesellschaftlichen Kontext" und „ist als Beitrag zur Manifestierung des jüdischen Theaters als integraler Bestandteil der europäischen Theatergeschichte zu sehen". Dieser Versuch, so die Verfasserin, war allerdings schwierig, weil es die damaligen Ensembles nicht mehr gibt, Archiv- und Bibliotheksbestände zum Teil vernichtet wurden und es deshalb an den für ein solches Projekt notwendigen Dokumenten mangelt. Zur Aufarbeitung der jüdischen Theatergeschichte hat sie daher – natürlich subjektiv gefärbte – „Berichte aus der jiddischen und deutschsprachigen Presse zu Grunde gelegt, deren Verfasser und Verfasserinnen Zeitzeugen waren." Da zu diesem Thema noch sehr wenig recherchiert wurde, ist es lobenswert, dass sich die Verfasserin, trotz der erwähnten Schwierigkeiten, daran gemacht hat.

Für die Arbeit wurden folgende Zeitungen ausgewertet: *Czernowitzer Morgenblatt* aus den Jahren 1921-1933, *Czernowitzer Tagblatt*, 1903-1914; die jiddische Zeitung aus Lemberg und Krakau *Der Tog*, 1911-1914; die in jiddischer Sprache erscheinende *Jüdische Illustrierte Zeitung* aus Krakau vom 21.5.1909, die Wiener *Jüdische Zeitung*, 1908-1912; die *Czernowitzer Ostjüdische Zeitung*, 1919-1934 sowie das jiddische Lemberger *Togblat* vom 12. und 21.6.1904. Daneben hat die Verfasserin im Zentralen Historischen Staatsarchiv der Ukraine in Lemberg, im Gebietsarchiv der Stadt Lemberg sowie im Staatlichen Archiv der Ukraine in Czernowitz recherchiert. Die Verfasserin beginnt ihre Untersuchung mit einem historischen Rückblick über die Geschichte der Juden in dem behandelten geographischen Raum und berücksichtigt dabei auch die Anfänge des jüdischen

Theaters. Dieser Überblick ist jedoch ein Schnelldurchlauf, der leider manche Ungenauigkeiten und Fehler enthält, die unzureichende Kenntnisse der jüdischen Kultur und Religion verraten, was den Wert des Buches, das für die Erforschung der Geschichte des jüdischen Theaters ein wichtiger Meilenstein hätte werden können, erheblich mindert. Um nur einige wenige Beispiele der Fehlinformationen zu nennen: „Die Juden waren wiederholt an den Rand der Gesellschaft gedrängt worden, reagierten weltanschaulich mit Mystizismus (Kabbala) und mit Volksfrömmigkeit (Chassidismus) und sozioökonomisch mit der Ausbildung des Städtels, jenes für das Ostjudentum so typischen Kleinhandelszentrums." (S. 17) Hätte sich die Verfasserin mit ihrem Gegenstand gründlicher befasst, wüsste sie, dass die Kabbala bereits im Mittelalter (12. und 13. Jahrhundert) als esoterische Theologie, allerdings mit einer durchaus mystischen Seite, in Palästina und im südlichen Europa, keineswegs im aschkenasischen „Städtel" entstand. In Osteuropa kam dafür im 18. Jahrhundert der auf den Lehren der mittelalterlichen und der frühneuzeitlichen Kabbala gründende Hasidismus auf. Ein weiteres Beispiel: „Sowohl die chassiden Kreise, die die theatrale Kunst aus religiösen Gründen aufs heftigste kritisierten…." (S. 34) Abgesehen davon, dass es korrekt nicht „chasside", sondern chassidische „Kreise" heißt, war die Opposition gegen das Theater bereits in der rabbinischen Literatur – d. h. dem Talmud – und bei den rabbinischen Gelehrten, den Opponenten (*mitnagdim*) des Hasidismus, gleichermaßen vorhanden.

Diese mangelnde Differenzierung in Urteilen ist auch bei der Beschreibung des Theaterpublikums auffallend: „Während das nichtjüdische Theaterpublikum über so genannte klassische Bildung verfügte, wurde den Juden über Generationen hinweg ausschließlich biblisch-talmudisches Wissen vermittelt." (S. 35) Das jüdische Publikum war in der Zeit der Renaissance in Italien, woher die jüdische moderne Theatertradition stammt, ebenfalls nach damaligen Maßstäben „klassisch" gebildet. Desgleichen gilt für die Zeit der Haskala in Mittel- und Osteuropa. Deshalb muss zwischen einem Volkstheater-Publikum „mit beschänkten Ansprüchen" – ob jüdisch oder nicht – und dem Besucher des ‚gehobeneren' Theaters unterschieden werden, denn die nichtjüdischen „Massen", die ins Volkstheater strömten, verfügten wohl kaum über mehr klassische Bildung als ihre jüdischen Zeitgenossen. Bereits Goldfaden hatte Stücke verfasst, wie auch sein Nachfolger Gordin, die dem „klassischen" Repertoire mehr entsprachen, was die Verfasserin auch später selbst thematisiert (S. 124 f.). Bekanntlich hat sich Franz Kafka mit dem jiddischen Theater befasst, das nicht nur „Unterhaltungsbühne der einfachsten Art" (S. 49) gewesen ist.

Doch leider weist auch die Bibliographie erhebliche Lücken auf. Dem Buch hätte es gut getan, wenn die Verfasserin sowohl die entsprechende Sekundärliteratur zur jiddischen Theatergeschichte – etwa Israil Bercovicis Standardwerk über das jiddische Theater in Rumänien und über Sidy Thal – sowie zusätzliche neuere Forschungsliteratur zum Thema berücksichtigt hätte. Auch heißen die Herausgeber des Buches über das jüdische Theater in Polen nicht Anny Kuligowskiej-Korzeniewskiej und Malgorzaty Leyko, sondern Anna Kuligowska-Korzeniewska und Malgorzata Leyko sowie die Autoren eines Buches über Krakau nicht Jana Michalika und Eugenii Prokop-Janiec, sondern Jan Michalik und Eugenia Prokop-Janiec. Die Kasusfehler deuten darauf hin, dass die Verfasserin kein Polnisch kann und somit diese Bücher wohl auch nicht selbst hat lesen können. Dabei beklagt sie noch – sic (!) – : „Der Erforschung der jüdischen Theaterkultur in Ostgalizien und der Bukowina ging eine Auseinandersetzung voller Fehleinschätzungen über diese beiden Regionen und seine Bewohner voraus". (S. 141) Es ist zu wünschen, dass diejenigen, die sich erfreulicherweise mit verschiedenen Aspekten der jüdischen Kultur befassen, über unerlässliche fundierte Kenntnisse des Gegenstands verfügen.

Besser – und diesmal richtiger – berichtet Karner über die jiddischen Bühnen. Allerdings wäre es dem Sujet dienlich, wenn die entsprechenden Presseartikel vollständig abgedruckt und somit dem Leser zugänglich wären. So bleibt das Material nach wie vor unbekannt, und die Schlussfolgerungen der Verfasserin sind nicht überprüfbar. Es ist ein Thema, das sich besonders für eine Pionierarbeit anbietet, weshalb die Mängel um so bedauerlicher sind, denn dadurch wurde eine große Chance vertan.

Elvira Grözinger, Berlin

Tazuko Takebayashi: Zwischen den Kulturen. Deutsches, Tschechisches und Jüdisches in der deutschsprachigen Literatur aus Prag (= ECHO. Literaturwissenschaft im interdisziplinären Dialog, Bd. 8). Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zürich, New York 2005. 274 S., 39,80 €.

Etwas merkwürdig berührt es schon, wenn man ein Buch in den Händen hat, das unter anderen Fritz Mauthner, Max Brod, Auguste Hauschner und Oskar Baum behandelt und von einer Japanerin geschrieben wurde. So tauchen im Literaturverzeichnis japanische Bücher auf. Der deutschen Übersetzung der Titel ist zu entnehmen, dass das Verzeichnis nicht nur eine japanische Ausgabe von

Karel Capek, sondern vor allem Werke über den japanischen Nationalismus und den in Mitteleuropa enthält. Und dies führt sofort zum besonderen Thema dieses Buches: ‚Prag aus japanischer Sicht'. Das, was zunächst als merkwürdig erscheint – muss einer Japanerin die so traditionsreiche Welt Prags und seiner deutschsprachigen Literatur nicht sehr fremd sein? – ist hier zum Thema gemacht. Eine Kapitelüberschrift lautet ‚Xenologie als theoretische Ausgangsbasis' (Xenologie = Fremdheitsforschung); der Untertitel „Ein Beitrag zur xenologischen Literaturforschung interkultureller Germanistik" trifft das Thema präzise. Und diese Problematik wird auf den Untersuchungsgegenstand ausgedehnt: Prager deutsche Literatur als für Tschechen fremde Literatur, und hinzukommend: das jüdische Element als fremd gegenüber dem Tschechischen und Deutschen. Der auch in diesem Buch gebrauchte Begriff der Multikulturalität hatte in den Jahren um den 1. Weltkrieg keineswegs den heute geläufigen positiven Unterton, er war verbunden mit Identitätssuche, Selbstprofilierungsversuchen und Nationalitätenkonflikten, aber auch mit Versuchen das Fremde zu vermitteln. Dies ist der Rahmen für die Untersuchungen ausgewählter Schriften von August Sauer, Otto Pick, Fritz Mauthner, Max Brod, F. C. Weiskopf, Auguste Hauschner und Oskar Baum.

Die Arbeit von Tazuko Takebayashi ist eine Dissertation. Die methodologischen Erörterungen sind sehr ausführlich und nehmen über ein Viertel des Buches ein. Die Sprache des Buches ist ein heute nur selten zu findendes ausgezeichnetes Deutsch mit klarer Gliederung, reichem Wortschatz und logischer Stringenz.

In der Schlussbetrachtung fasst Takebayashi zusammen: „Die Untersuchung bestand aus drei Bereichen (...), die sich jeweils mit dem deutschen, dem tschechischen und dem jüdischen Prag befassten. Mit diesem dreigliedrigen Aufbau der Analyse wurde beabsichtigt, die vielschichtige kulturelle Verflechtung und Abgrenzung im Spannungsfeld der multikulturellen Stadt mehrperspektivisch darzustellen. Die drei analytischen Teile widmeten sich jeweils folgenden erkenntnisleitenden Fragen: Selbstprofilierung der Nation, Fremdheitsprofile in der Literatur und kulturelle Identität als Prozeß." (S. 231) Die Einzelinterpretationen – hier sollen nur *Die böhmische Handschrift* von Fritz Mauthner, *Ein tschechisches Dienstmädchen* von Max Brod und *Die Familie Lowositz* von Auguste Hauschner genannt werden – sind auf eine breite Literaturkenntnis gestützt und durch kulturgeschichtliches Material sinnvoll ergänzt. Es wird nicht grundsätzlich Neues geboten, überall aber wird einfühlsam das Problem der Fremderfahrung herausgearbeitet und analysiert. Dadurch, dass immer wieder darauf hingewiesen wird, dass die nationale Identität ein kulturelles Konstrukt und keine

Naturgegebenheit ist, verweist Takebayashi auf die gesellschaftliche und politische Verantwortung des Schriftstellers.

Manfred Voigts, Berlin

Anna Shternshis: Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union 1923-1939. Indiana University Press: Bloomington (Indiana) 2006. 252 S., USD 24,95.

Anna Shternshis, Assistant Professor für Jiddische Sprache und Literatur an der Universität von Toronto, hat eine sehr gelehrte wie amüsante und spannend zu lesende Kulturgeschichte der jüdischen Volkskultur in der Sowjetunion unter Stalin veröffentlicht. Sie wirft ein grelles Licht auf eine zwischen Euphorie und Zwang lebende Minderheit in einem Vielvölkerstaat, in dem es galt, die unterschiedlichen nationalen und religiösen Kulturen unter dem gemeinsamen bolschewistischen Dach zu „domestizieren", sprich, zu sowjetisieren. Der allgemeine stalinistische Terror, mit zunehmenden antisemitischen Zügen, verschonte diejenigen nicht, die nicht in das enge ideologische Korsett passten. So verwandelten sich die Juden unter Zwang in „neue sowjetische Menschen", indem sie ihre althergebrachten Riten und Traditionen ablegten. Nicht wenige schämten sich ihrer Wurzeln und schnitten auch ihre Kinder von der jüdischen Identität ab. Parallel dazu jedoch gab es auch solche, die ihr Judentum heimlich weiter pflegten.

Zwischen 1918, der Übernahme der Macht durch die Bolschewiki, und 1923 erlebte die junge Sowjetunion eine Zeit reger kultureller jüdischer Aktivität, doch bereits 1924 begann die Kommunistische Partei die „Korenizatsya"-Kampagne, zum Zwecke der „Verwurzelung" der Minderheiten in der sowjetischen Kultur. Da die jüdische Minderheit, anders als die anderen Nationalitäten, kein eigenes Heimatgebiet besaß, versuchte man sie auf der Krim und in der Ukraine in der Landwirtschaft anzusiedeln. Die Gründung der „Jüdischen Autonomen Republik" im fernöstlichen Birobidzhan, mit Jiddisch als Amtssprache, folgte 1928, gepaart mit einer massiven Säkularisierungsoffensive. Das Ergebnis war eine, bereits innerhalb einer Generation weitreichende Entfremdung der jüdischen Minderheit von ihrer religiösen Tradition, symbolisiert durch Sara F.s „kosher pork" von dem Anna Shternshis berichtet. Diese alte Emigrantin aus der Ukraine, die nun in Brooklyn lebt, sieht, wie offenbar viele ihrer Zeitgenossen, darin keinen Widerspruch, denn, so behauptet sie, „nur die jüdische Seele

[kann] Lebensmittel koscher machen." In ihrer Logik wird dadurch Schweinefleisch, dessen Verzehr in der jüdischen Religion als absolut unkoscher verboten ist, nach der Zubereitung durch einen Juden oder eine Jüdin eben koscher. Die Autorin hat ihrer Untersuchung dieses tragikomische, zugleich sehr drastische Beispiel vorangestellt.

Sara F. ist typisch für diese Generation, die aus dem Schtetl stammte, aber durch die fortschreitende Industrialisierung, Urbanisierung und Professionalisierung, die mit der verordneten Säkularisierung einherging, einen rapiden Wandel vollzog. Deren Kinder – die „post-Soviet Jews" – kennen die religiöse jüdische Tradition überhaupt nicht und glauben sie auch für ihre Identität als Juden nicht mehr zu brauchen. Um die obsolet gewordene Kultur zu ersetzen, wurden verschiedene Strategien angewandt, darunter z. B. das neue jiddische Theater als Mittel für die ideologische Aufklärung der Massen eingesetzt und finanziell gefördert. Seit den frühen 1920er Jahren hat sich eine breite Theater-Aktivität unter jüdischen Laien wie Künstlern entwickelt, denn, wie Shternshis schreibt: „Jewish intellectuals in Eastern Europe saw Yiddish theater not simply as a focus of cheap entertainment but rather as a medium for the dissemination of ‚high culture'" (S. 73). Die sich verändernde mentale Situation der jüdischen Minderheit in der Sowjetunion spiegelt sich auch in den vielen neuen jiddischen Liedern, die, da ebenfalls ideologisch angepasst, an die Stelle des traditionellen jiddischen Volkslieds traten. Diese Lieder verherrlichten die Revolution, das neue „freie" Leben und in den 1930er Jahren vor allem Stalin und andere Parteiführer.

Für ihre Studien konnte die Autorin, selbst Absolventin der Moskauer Russischen Universität für Humanwissenschaften, die Materialien sowohl in den russischen als auch den amerikanisch-jüdischen Archiven konsultieren und vor allem – die meist sehr betagten - Zeitzeugen befragen. Ihr Buch ist damit ein weiterer Meilenstein auf dem Weg zur Erforschung einer Welt, die durch Hitler und Stalin fast zerstört wurde, und deren Zeugnisse aus politischen Gründen der internationalen Forschung lange, bis zur Perestrojka, verschlossen waren. Diese jüdische Welt, deren Bevölkerung bis zur Russischen Revolution im ehemaligen Ansiedlungsrayon lebte und zu 90% jiddischsprachig war, und die durch die Massenemigration der Juden aus der ehemaligen Sowjetunion endgültig zu Ende geht, wird gegenwärtig durch die Forschungen zahlreicher Historiker und Literaturwissenschaftler erschlossen und dem Vergessen entrissen.

Elvira Grözinger, Berlin

Brigitte Mihok (Hg.): Ungarn und der Holocaust. Kollaboration, Rettung und Trauma (= Reihe Dokumente, Texte, Materialien: Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Bd. 56). Metropol: Berlin 2005. 220 S., 18 €.

Eine lange Zeit nahm die Forschung und die Öffentlichkeit von der Art und dem Ausmaß der Judenvernichtung durch Ungarn keine Notiz. Nur für eine kurze Zeit nahm man zur Zeit des Eichmann-Prozesses zur Kenntnis, was der grausame Sachwalter des Todes zu seiner Verteidigung erwähnte: Ohne die hingabevolle, übereifrige Hilfe der ungarischen Beamten und Eisenbahner, vor allem aber der Gendarmerie, hätte das Sonderkommando seine Arbeit nicht durchführen können.

Erst *Das letzte Kapitel, Der Mord an den ungarischen Juden* (Stuttgart-München 2002), von Christian Gerlach und Götz Aly holten dieses Kapitel in das Bewusstsein der Öffentlichkeit. Daher nimmt der anzuzeigende Tagungsband *„Ungarn und der Holocaust. Kollaboration, Rettung und Traum*, eine besonders wichtige Rolle im Diskurs ein. Vor allem deshalb, weil darin mehrheitlich namhafte, ungarische, jüdische Gelehrte aus vielerlei Fachgebieten uns freimütig Einblick in die Ergebnisse ihrer tief greifenden Forschungsarbeiten Einblick geben. Ihre Ergebnisse sind hierzulande weitgehend unbekannt. Deshalb scheint es äußerst lohnend, die interessierte Öffentlichkeit auf ihre Arbeiten aufmerksam zu machen.

Die Reihe der Arbeiten eröffnet der Aufsatz des Doyens der Historiker der ungarischen Holocaustforschung, Randolph L. Braham. (Wegweisend sind seine Werke wie *The Politics of Genocide. The Holocaust in Hungary.* 2 Bd., Columbia University Press: New York 1981.) Bezeichnend, dass die ungarische kommunistische Diktatur bis zum Vorabend der Wende im Jahre 1988 keine ungarische Ausgabe erlaubte *(A Magyar Holocaust.* Gondolat: Budapest 1988). Braham (geb.1922 in Bukarest) befasst sich seit Jahrzehnten ausschließlich mit diesem Thema. Er hat alle verfügbaren Quellen und Dokumente gesichtet, er kennt die umfangreiche Literatur zu diesem Thema, wo immer diese auch publiziert wurden, in Israel, in den USA oder in Ungarn. In diesem Band berichtet er über die häufig kontrovers diskutierten Rettungsaktionen, beleuchtet „Mythos und Realität."

Zunächst sollen, um die Anzahl der Geretteten schätzen oder würdigen zu können, die Zahlen genannt werden: Im damaligen erweiterten Staatsgebiet Ungarns lebten 730 000 Juden. Zusätzlich noch mindestens 100 000 getaufte Juden (also Christen), die aber im Rahmen der damals gültigen Rassengesetze Ungarns

als Juden betrachtet wurden. In der Hauptstadt allein lebten 230 000 Juden. Die Verluste der Judenheit bis zum Jahre 1945 werden allgemein auf 600 000 geschätzt. Braham hat recht, wenn er behauptet, dass es nahezu unmöglich ist die Zahl derjenigen Juden „genau zu bestimmen, die durch die Hilfe anderer überlebten…"

Es gab vielerlei Gründe dafür, dass in Ungarn bis heute nur etwa 600 Nichtjuden als „Gerechte der Völker" anerkannt wurden. Als Hauptgrund dafür galten das vorherrschende antisemitische Klima und die unstillbare, gierige Raublust großer Teile der ungarischen Bevölkerung.

Es scheint mir wichtig einige „Aktionen", die als rettende Taten gelten, aufzulisten.

1. Rettung der Budapester Juden;
2. Rettung von 1 684 Juden im so genannten Kasztner-Transport;
3. Überführung von 118 000 Juden nach Straßhof zu Landarbeiten;
4. Rettung des prominenten Großindustriellen Philip Freudiger und der Familie Manfred Weiß-Chorin
5. und zuletzt die Rettung oder Flucht einiger Tausende über die ungarisch-rumänische Grenze.

Äußerst kritisch, beinahe pietätlos behandelt Braham die Mission von Raoul Wallenberg. Es trifft zu, dass dieser am 9.Juli 1944 nach Budapest kam, als das Land außer der Hauptstadt bereits „judenrein" war. Es trifft auch zu, dass er durch seinen mutigen Einsatz vielleicht wenige Tausende retten konnte und keine Hunderttausend, wie manche Autoren romanhaft verkündeten. Dennoch bleibt er für die Überlebenden ein sich aufopfernder Held, weil er genau wusste, dass sein „Diplomatenstatus" im Grunde eine Farce war. Die Behauptung von Braham, dass der Tod Wallenbergs „nur für die westliche Propaganda-Kampagne gegen die Sowjetunion ausgeschlachtet wurde" ist banale Taktlosigkeit.

Der Mythos von Himmlers Rolle in Zusammenhang mit der Rettung der Budapester Juden wird durch viele Fakten aus den Becher-Kasztner-Verhandlungen ergänzt. Dass Kurt A. Becher im Rußlandfeldzug auch an Kriegsverbrechen aktiv teilnahm, wird bei Braham nur durch das Werk Jehuda Bauers gestützt. Ich verweise hier auf eine andere authentische Quelle (Karla Müller-Tupath: *Reichsführers gehorsamster Becher.* Konkret Verlag: Frankfurt 1975) Becher betreffend muss ich auch einen Irrtum korrigieren. Becher stammte aus Bremen und starb nach dem Freispruch als wohlhabender Kaufmann 1995 ebendort. (Sein Wohlstand wurde auch noch vom kommunistischen Ungarn vermehrt. Er durfte 50% des Staatshandelsunternehmens Monimpex besitzen.)

Recht behält Braham auch betreffs der Entlarvung der Rettungsmythen von ungarischen Juden über die Rumänische Grenze. Wahr ist aber auch, dass mehreren Mutigen die Flucht auf diesem riskanten Weg gelang, und – was entscheidend war – die Rumänen lieferten sie nicht aus.

Die persönliche, an Feindschaft grenzende Animosität des Autors gegen den Rabbiner von Klausenburg, Mosche Carmilly-Weinberger lässt ihn gegen den Rabbiner der neologen Gemeinde, der vor der Deportation mit einigen Menschen nach Rumänien flüchtete, ein ungerechtes Urteil fällen. Er hält ihm vor, seine Gemeinde im Stich gelassen zu haben und aus Feigheit geflüchtet zu sein. Die bittere Wahrheit ist, dass die patriotischen aber auch ahnungslosen Juden in Siebenbürgen gar nicht zu den verachteten Rumänen flüchten wollen. Sie konnten sich nämlich nicht vorstellen, dass ein solcher Schritt ihnen das Leben retten könnte, wie sie auch bis zum Schluss nicht glaubten, dass sie sich bereits im Schattenreich des Todes befanden.

Zu den jungen Historikern gehört Krisztian Ungvary. Er beleuchtet „ungarische Politik und deutsche Deportationspläne". Er belegt eindeutig, dass ohne die aktive Beteiligung des ungarischen Staates, samt der wirtschaftlichen, politischen Führung, die Deportationen in solchem Ausmaße und in dieser Schnelligkeit unmöglich gewesen wären. Den Grund und den Sinn der Schnelligkeit angesichts der heranrückenden Russen lieferte der gierige Wunsch, alle Juden auszuplündern und noch vor Ankunft der Befreier ermorden zu lassen. Die Ungarn waren übrigens, was die Massenmorde betrifft, noch vor der Wannsee-Konferenz tätig (Vojvodina, Neusatz 1941 und Kamenez-Pololsk, Sommer 1941)

Die „ökonomische Vernichtung" behandeln Gabor Kadar und Zoltan Vagi. Es gelingt ihnen auf Grund der Aktenlage eindeutige Beweise zu liefern, dass die systematische Konfiszierung des jüdischen Vermögens einzig und allein aufgrund der „gesetzgeberischen Maßnahmen" der königlich-ungarischen Regierung erfolgte. Diese Regierung wurde unter dem Ministerpräsidenten Sztojay vom Reichsverweser Horthy ernannt. Die Zeit drängte, die Sowjetarmee rückte immer näher. So konnten die enormen Werte des beschlagnahmten jüdischen Vermögens der ungarischen Wirtschaft nicht mehr einverleibt werden. „Zur Ergreifung der Beute gab es genügend Zeit. Nicht aber zu ihrer Verwertung" durch den staatlichen Beamtenapparat. Dies hat ein Minister (Bela Imredy) vor dem Kabinett zugegeben: „Aus sozialer Perspektive ist …. nicht viel passiert, …. dennoch wurden viele Leute kürzlich reich."

Mit einem sehr wichtigen Aufsatz meldet sich Judit Molnar, Dozentin der Universität Szeged zu Wort: „Die Königliche Ungarische Gendarmerie und der

Holocaust". Ihre Studie beruht auf den Ergebnissen eines Forschungsaufenthaltes am US Holocaust Memorial Museum in Washington. Die Ungarn lassen nämlich ihre Akten über die Gendarmerie nicht erforschen! Sie möchten „die Ehre" dieser beispiellosen, einst so gefürchteten Räuber- und Mörderbande nicht „beschmutzen" lassen. Im Gegenteil, man bemüht sich diese „treuen, tapferen Ritter" zu rehabilitieren, durch Fernsehdokumentationen und aufgestellte Gedenktafeln. Seit dem Jahr 1881 war die Gendarmerie „eine straff geführte, militärische Organisation der Staatssicherheit", von bedingungsloser Loyalität und blindem Gehorsam geprägt. Die Gendarmerie bildete das Netzwerk, das im Frühsommer 1944 die Ghettoisierung und die Deportation mit beispielloser Härte und Grausamkeiten durchführte. Frau Molnar gibt offen zu, dass die Akten über die Gendarmerie in den Archiven nicht „auffindbar" sind. Sie war gezwungen auf anderen Grundlagen und mit anderen Quellen zu arbeiten, wie z.B. Gerichtsakten des Volksgerichtshofes, der einige Prozesse gegen ehemalige Gendarmen, die noch aufgreifbar waren, durchführen konnte. Frau Molnar schätzt die Zahl der Gendarmerieeinheiten, die ihre Aktivitäten entfalten konnten auf 20 000.

Nicht wenige loyale Verwaltungsbeamte wollten diese ruchlose Organisation nach dem Krieg wieder „reorganisieren". Die neue ungarische Regierung löste sie jedoch endgültig auf und erklärte sie im Mai 1945 kollektiv für schuldig. Dies hinderte jedoch einige „rechtschaffene Ungarn" nicht, den „treuen, ehrenhaften, tapferen" Gendarmen eine Gedenktafel in der Hauptstadt zu widmen. (Nepszabadsag vom 20.10.1999, Seite 9)

Für die gewissenhafte redaktionelle Arbeit gebührt der Herausgeberin, Brigitte Mihok – sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin der Technischen Universität Berlin – ein großes Lob. Dem Band wünscht man viele neugierige Leser und Forscher.

Joel Berger, Stuttgart

Willy Cohn: Kein Recht, nirgends. Tagebuch vom Untergang des Breslauer Judentums 1933-1941. Hrsg. von Norbert Conrads. Böhlau: Köln, Weimar, Wien 2006. 2 Bd., XXX + 1211 S., 59,90 €.

Wäre er nur in Palästina geblieben! Dieser Gedanke läßt einem bei der Lektüre von Willy Cohns Tagebüchern nicht los. Im März 1937 gelang es dem jüdischen Gelehrten aus Breslau, mit seiner zweiten Frau Gertrud (Trudi) den Sohn Ernst (aus erster Ehe) in Palästina zu besuchen. Die Vorfreude vergleicht der gläubige deutsche Jude ausgerechnet mit der Stimmung „wie sie Walter von der Vogelweide in seinem Glauben im Kreuzungslied ausgedrückt hat". (I, 388). In der jüdischen Heimat angekommen, ist er vom zionistischen Pioniergeist und Idealismus, vom Kibbuz-Leben begeistert, bereist das Land, wird sich bewußt, daß neben „einem Jerusalem im Herzen" ein modernes Jerusalem entsteht, und betrachtet fasziniert, wenn auch nicht unkritisch, das pulsierende Leben der erst zwanzig Jahre jungen hebräischen Stadt Tel Aviv. Auf das naheliegende arabische Jaffa blickend, erkennt Cohn, was viele damals durch ein romantisches Wunschbild verklärt haben: „Die Lösung dieses ganzen Fragenkomplexes scheint mir außerordentlich schwierig." (I, 406) Cohns scharfe Beobachtungen im damaligen Palästina gehören für mich zu den eindrucksvollsten und bewegendsten Seiten seines Tagebuchs. Wie gerne wäre er in Palästina geblieben, doch die Chancen auf Arbeit schienen äußerst gering. Und außerdem wußte er um Trudis Widerwille gegen ein Leben in Palästina. Der Traum vom freien Leben in der jüdischen Heimat blieb unerfüllt: „Ich habe die Stunde der Alijah [Einwanderung; AF] wohl verpaßt", konstatiert Cohn im Februar 1940. Bereits auf der Rückreise notiert er: die „feinen Verbindungslinien zwischen Trudi und mir sind zerrissen". In Breslau, wo das Leben immer unerträglicher wird, (über-)leben die Cohns bis November 1941. Abrupt endet das Tagebuch mit dem Eintrag vom 17.11.1941. Aller Wahrscheinlichkeit nach nahm Cohn das letzte Heft, in dem er seinen täglichen Bericht weiterschrieb, mit, als er mit seiner Frau und beiden kleinen Töchtern Susanne und Tamara deportiert wurde. Wäre er nur in Palästina geblieben!

Und doch war die Verbundenheit des mit dem Eisernen Kreuz geehrten Cohn mit Deutschland groß. „Ich hänge trotz alledem an Deutschland", schreibt der Pädagoge und Historiker, dessen Biographie Teil der kollektiven Geschichte der Breslauer Juden ist, am allerletzten Tag des Jahres 1938 (II, 578), nur kurz nach der Verwüstung während der „Reichspogromnacht". „An einen Neuaufbau der jüdischen Existenzen in Deutschland glaube ich nicht mehr; ich halte es auch nicht für wünschenswert", notiert er nach dem Brand der großen

Synagoge. Anders als Victor Klemperer sucht der fromme Jude Cohn Trost im jüdischen Glauben, nimmt am Gottesdienst teil, begeht die jüdischen Feste, sinniert über den Gang der jüdischen Geschichte. Und anders als der stets kritische Klemperer, der für das Regime nur Abscheu empfand, zeigt sich bei Cohn auch die im nachhinein kaum zu verstehende Neigung, sich für die Politik der Nationalsozialisten zu begeistern („Man muß bewundern, mit welcher Energie das alles durchgeführt worden ist", kommentiert er den „Anschluß") und sogar den Führer zu bewundern und zu loben („Die Größe des Mannes, der der Welt ein neues Gesicht gegeben hat, muß man anerkennen", schreibt er nach der Sieg über Polen; II, 703).

Beabsichtigte Klemperer mit seinem Tagebuch Zeugnis abzulegen, so hört man von Cohn ein ähnliches Bekenntnis: „Oft schreibe ich jetzt in diesem Buch. Wenn es die Zeiten überdauern sollte, wird es vielleicht einmal späteren Generationen sagen, was ein jüdischer Mensch in dieser Zeit gelebt und gelitten hat" (II, 558). Wie Klemperer in Dresden schwankt Cohn in Breslau zwischen tiefer Verzweiflung, gar Depression, und vorübergehendem Hoffnungsschimmer. Auch er berichtet von ‚anderen' Deutschen und bewegenden Momenten der Solidarität: Der Barbier, der ihn trotz Verbotes rasierte, oder die Pförtnerin in der katholischen Diözesanbibliothek, die ihn mit Lebensmitteln versorgte. Für Cohn, wie für Klemperer, war das Leben ohne Bücher, ohne geistige Arbeit, undenkbar. Da die öffentlichen Bibliotheken für Juden verschlossen waren, verbrachte er viele Stunden in der Diözesanbibliothek auf der Dominsel, wo er von Mai 1939 an bis zuletzt ein gerngesehener Gast war und frei arbeiten durfte.

Dem Stuttgarter Historiker Norbert Conrads gebührt das Verdienst, diese historisch gewichtige und in menschlicher Hinsicht erschütternde Quelle einer hoffentlich breiten Leserschaft zugänglich gemacht zu haben.

Anat Feinberg, Heidelberg

Natan Shahar: Shir Shir ale na. Toldot ha-Semer ha-ivri. Modan Publishing House: Moshav Ben Shemen 2006. 300 S., NIS 144 (Hebräisch).

Auch wenn das hebräische Lied das zionistische Projekt in Palästina von Beginn an begleitete, haben die Musikwissenschaftler ihr Augenmerk vor allem auf die Verquickung von Kunstmusik und Zionismus – Stichwort: Mittelmeerstil – gerichtet und dabei das Volkslied fast außer Acht gelassen. Befaßten sich israelische Literaturwissenschaftler vornehmlich mit den gewichtigen Werken des Ka-

nons und ließen dabei die unter dem Begriff Trivialliteratur subsumierten Prosawerke mehr oder minder außer acht, so zogen es auch ihre Kollegen aus der Musikwissenschaft vor, sich auf die Zeugnisse der „Hochkultur" zu konzentrieren. Ausgehend von seiner Dissertation über musikalische und musiksoziologische Aspekte des Lieds in Erez Israel (Hebräische Universität, Jerusalem 1989) versucht Shahar diese Lücke zu füllen und liefert in einer prächtigen Ausgabe, die reich an historischen Abbildungen ist, einen musikhistorischen Überblick über die Rolle des Volkslieds in der Kultur des „neuen Juden" in Erez Israel.

Die Renaissance des jüdischen Volkes in seiner altneuen Heimat sowie das Leben im souveränen Staat wurden von 155 000 Liedern begleitet. Ähnlich wie im Fall der hebräischen Literatur, wurden auch die ersten hebräischen Lieder weit weg von der Heimat, in Mittel- und Osteuropa geschrieben. Mitglieder jüdischer Gewerkschaften, jüdischer Sport- und Studentenvereine haben ihre Sehnsucht nach und ihre Liebe für Zion besungen, dabei auch Lieder ins Hebräische übersetzt. So wurde beispielsweise das bekannte deutsche Lied „Die Wacht am Rhein" in der Übertragung von Chaim Eliashiv (1845) zu einer pathosreichen Huldigung der Heimat (hebr.: Moledet), auch wenn diese nicht am Ufer des Rheins lag. Die ersten Einwanderer (ab 1880) bezogen ihre Texte zum Teil aus der Liturgie, verfaßten gleichzeitig auch Lieder, die die Hoffnung auf ein neues Leben thematisierten.

Die Entwicklungen in der hebräischen Volksmusik, die Shahar in fünf Phasen gliedert, lassen einige interessante Phänomene erkennen. Während in der ersten Phase (1889-1903) 32% der Lieder von ausländischen Komponisten stammten, sind es in der fünften Phase (1968-1990) nur knapp 2% der Lieder. Das Lied begleitete den zionistischen Straßenarbeiter wie den Bauern; die Gründer der ersten hebräischen Stadt, Tel Aviv (1909), sowie die sozialistisch gesinnten Mitglieder der Kibbuzim. Lieder waren ein wesentliches Element des zionistischen Alltags, der Feste und der offiziellen Staatszeremonien. Liebevoll wurde der Heimat gehuldigt, zu Liedern auch getanzt (z. B. Hora). Nicht zuletzt sollten hebräische Lieder auch zur Herausbildung einer neuen Identität, der des Israelis, beitragen. So überrascht es kaum, daß das hebräische Lied eine zentrale Komponente in der Erziehung und Freizeitgestaltung der Kinder und Jugendlichen ausmachte. Der 1913 aus der Ukraine eingewanderte Levin Kipnis, der heute als Pionier der israelischen Kinderlieder gilt, verfaßte über 1 000 Lieder neben 1 200 Erzählungen für Kinder und Jugendliche.

In der dritten Phase (1924-1948) zeichnet sich eine immer größere Zahl jener Lieder ab, die die Verteidiger und Kämpfer begleiten, gar motivieren sollten. Zur Verbreitung der Volksmusik trug auch die Gründung des israelischen

Rundfunks „Kol Jerushalajim" (1936) sowie die Einwanderung bedeutender Komponisten und Musikwissenschaftler, darunter Mordechai Zeira, Nachum Nardi, Daniel Samburski, Menashe Ravina, Shlomo Rozowski und Joel Engel bei. Letzterer schrieb über 130 Lieder, von denen 90 für Kinder gedacht waren. (Der führende jüdische Musikwissenschaftler Avraham Zvi Idelsohn, der sich 1907 in Jerusalem niederließ, verließ bereits 1921 das Land). In seiner Chronik der Volksmusik setzt sich Natan Shahar auch mit dem Einfluß der autochtonen Kultur auf das israelische Lied auseinander, mit Elementen der jemenitischen Musik einerseits und der russischen Folklore andererseits. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß junge Einwanderer aus den ehemaligen GUS-Staaten die russisch gefärbten Lieder nicht kennen, während ältere russische Einwanderer sich von den Liedern distanzieren, weil diese sie an die finstere Stalin-Zeit erinnern.

Bei der Betrachtung der vierten Phase (1949-1967) fällt die zentrale Rolle der vielen Musikgruppen auf, die unter der Schirmherrschaft der israelischen Armee ins Leben gerufen wurden und die über dreißig Jahre lang nicht nur den Alltag der Soldaten prägten. In der letzten, fünften Phase, die bis in die 1990er Jahre hinein reicht, zeichnet sich eine Vielfalt musikalischer Stile, eine Verschmelzung westlicher und östlicher Musik, der Einfluß der Rock- und Popmusik, die Verquickung von „Beatles"-Stil mit griechischen Bouzouki-Klängen ab. „Die Hauptströmung des israelischen Lieds verliert ihren zentralen Status", konstatiert der Verfasser.

Neben Motti Regevs und Edwin Seroussis englischer Studie *Popular Music and National Culture in Israel* (Berkeley, Calif. 2004) und Talila Elirams jüngster Studie *Bo, Shir Ivri* (2006), ist Shahars Buch zweifellos ein wichtiger Beitrag, der über die musikalischen Aspekte hinaus auch viel über die kulturpolitische Geschichte Israels vermittelt.

Anat Feinberg, Heidelberg

Tagung der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.
"Zwischenräume" – Jüdisch-christliche Lebenswelten unter venezianischer Herrschaft im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit. Venedig 5.-7.09.2007. Veranstaltet von: Uwe Israel (Deutsches Studienzentrum Venedig), Reinhold Mueller (Dipartimento di Studi storici, Università Ca' Foscari di Venezia), Robert Jütte (Vereinigung für Jüdische Studien e. V.)

Ausgehend von dem Ansatz des Kultur- und Literaturwissenschaftlers Homi K. Bhabha (The Location of Culture, 1994) soll mit der Theorie des sogenannten „Zwischenraums" gefragt werden, wie kulturelle Differenzen entstehen und Eigenes und Fremdes in der jüdischen Minderheit und in der christlichen Mehrheitsgesellschaft im vormodernen Italien definiert werden. Das Konzept bietet die Möglichkeiten, in unterschiedlichen Bereichen des Zusammen- und Nebeneinanderlebens zweier Bevölkerungsgruppen Handlungsräume auszuloten und Abgrenzungs- und Akkulturationsprozesse am Beispiel der Erfahrungswelt jüdischer und christlicher Männer und Frauen im venezianischen Herrschaftsbereich in der Zeit vor der Emanzipation zu beschreiben.

Vorläufiges Programm/Programma provvisorio/Preliminary Programme

9:15 Studienzentrum, Mittwoch, 5.09.2007
Begrüßung durch den Direktor

1. Einführung/Introduzione/Introduction

Kenneth Stow	Haifa	"Jews and Christians – two different cultures?"

Diskussion

2. Rahmenbedingungen und Stato di Terraferma/Ambito e Stato di Terraferma/ Background and Stato di Terraferma

Alfred Haverkamp	Trier	Lebensbedingungen für Juden in Italien und Deutschland im Vergleich

Diskussion und Kaffeepause

Gian Maria Varanini	Verona	"Dalla *presenza* alla *comunità*. Gli ebrei a Verona dal tardo Quattrocento alla seconda metà dei Cinquecento"
Rachele Scuro	Siena	Gli ebrei di Basano e Vicenca nel Quattrocento

Diskussion

Mittagessen (Catering im Studienzentrum)

14:30 Studienzentrum

3. Wirtschaft und Gesellschaft im Stato da Mar als „Zwischenraum"/Economia e società nel Stato da Mar come "interstizio"/Economy and society in the Stato da Mar as „interstice"

David Jacoby	Jerusalem	"Jews and Christians in Medieval Venetian Crete: Segregation, Cooperation and Conflict"
Benjamin Arbel	Tel Aviv	"Between Segregation and Integration: Aspects of Jewish Life in Sixteenth-Century Crete"
Photis Baroutsos	Athen	"Privileges, legality and prejudice: the Jews of Corfu heading towards isolation"

Diskussion

18:00 Studienzentrum
Begrüßung: Uwe Israel (Venedig)

4. Öffentlicher Abendvortrag/Conferenza serale/Lecture

Ariel Toaff	Bar Ilan	"Gli ebrei a Venezia nel secondo Quattrocento : una comunità di confine"

10:00 Universität, Donnerstag, 6.09. 2007

5. Gesellschaft und Kommunikation als „Zwischenraum"/Società e communicazione come "interstizio"/Economy and communication as „interstice"

Rafael Arnold	Paderborn	"Le lingue parlate dagli ebrei veneziani nel '600"
Miriam Davide	Triest	"La presenza femminile nell'economia delle terre del confine orientale d'Italia nel Tardo Medioevo: donne cristiane ed ebree a confronto."
Angela Möschter	Trier	"Rechtliche Normen als Konstruktionen von Zwischenräumen zwischen Juden und Christen"

Diskussion

14:30 Universität

6. Religion als „Zwischenraum"/Religione come "insterstizio"/Religion as „interstice"

Karl E. Grözinger	Potsdam	"Leon Modena di Venezia zwischen rabbinischer Tradition, Philosophie, Kabbala und Christentum"
Eliott Horowitz	Bar Ilan	Social Rituals among Jews and Christians in the Veneto: The Kiss
Federica Ruspio	Venedig	La "natio" portoghese a Venezia tra Cinque- e Seicento: ebrei, marrani, cristiani a confronto

Diskussion
20:00 Abendessen (im Restaurant)

9:15 Studienzentrum, Freitag, 7.09. 2007

7. Kultur und Wissenschaft als „Zwischenräume"/Cultura e scienze come "insterstizio"/Culture and Science as „interstice"

Renata Segre	Venedig	"Ebrei a Venezia: medici, neofiti e non solo prestatori"
Robert Jütte	Stuttgart	"Im Wunder vereint: eine spektakuläre Mißgeburt im Ghetto 1575"
Giacomo Corazzol	Berlin	"Ebrei, papi, sultani e re nella letteratura storiografica ebraica del XVI secolo"

Diskussion

10:00 Universität, Donnerstag, 6.09. 2007

8. Gesellschaft und Kommunikation als „Zwischenraum"/Società e comunicazione come "interstizio"/Economy and communication as „interstice"

Rafael Arnold	Paderborn	"Le lingue parlate dagli ebrei veneziani nel '600"
Miriam Davide	Triest	"La presenza femminile nell'economia delle terre del confine orientale d'Italia nel Tardo Medioevo: donne cristiane ed ebree a confronto."
Angela Möschter	Trier	"Rechtliche Normen als Konstruktionen von Zwischenräumen zwischen Juden und Christen"

Diskussion

14:30 Universität

9. Religion als „Zwischenraum"/Religione come "insterstizio"/Religion as „interstice"

Karl E. Grözinger	Potsdam	"Leon Modena di Venezia zwischen rabbinischer Tradition, Philosophie, Kabbala und Christentum"
Eliott Horowitz	Bar Ilan	Social Rituals among Jews and Christians in the Veneto: The Kiss
Federica Ruspio	Venedig	La "natio" portoghese a Venezia tra Cinque- e Seicento: ebrei, marrani, cristiani a confronto

Diskussion

20:00 Abendessen (im Restaurant)

9:15 Studienzentrum, Freitag, 7.09. 2007

10. Kultur und Wissenschaft als „Zwischenräume"/Cultura e scienze come "insterstizio"/Culture and Science as „interstice"

Renata Segre	Venedig	"Ebrei a Venezia: medici, neofiti e non solo prestatori"
Robert Jütte	Stuttgart	"Im Wunder vereint: eine spektakuläre Mißgeburt im Ghetto 1575"
Giacomo Corazzol	Berlin	"Ebrei, papi, sultani e re nella letteratura storiografica ebraica del XVI secolo"

Diskussion

X. Symposium für Jiddische Studien in Deutschland. Universität Trier. 8.-10.10.2007.

Das X. Symposium für Jiddische Studien in Deutschland wird an der Universität Trier vom 8. bis zum 10. Oktober 2007 stattfinden. Dieses von den Jiddistik-Lehrstühlen der Universitäten Trier und Düsseldorf jährlich im Wechsel veranstaltete jiddistische Forum soll Forscherinnen und Forschern die Möglichkeit geben, ihre Projekte vorzustellen, Ideen auszutauschen und Fragen zur Diskussion zu stellen. [...] In einer Sitzung möchten wir in Anknüpfung auf das in Trier angesiedelte DFG-Projekt „Jiddisch-Deutsches Wörterbuch" einen Schwerpunkt auf den Bereich Lexikologie und Lexikographie legen. Deswegen sind Vorträge zu diesen Themen besonders willkommen.

Anmeldung: Universität Trier, FB II / Jiddistik, Symposium für Jiddische Studien, 54286 Trier; 0651 201-2325 – jiddisch@uni-trier.de (Quelle: <http://www.uni-trier.de/uni/fb2/germanistik/jidd_ProgrammInternet.htm >, 30.5.07. Dieser Hinweis wurde redaktionell gekürzt.)

Mitgliederinformationen

Aus Kostengründen möchte die Vereinigung für Jüdische Studien in Zukunft nur noch Emails anstelle postalischer Benachrichtigungen versenden. Wir bitten daher die Mitglieder darum, uns ihre Emailadresse über vjs@uni-potsdam.de mitzuteilen.

Mitglieder der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., die ihren Mitgliedsbeitrag für das laufende Jahr noch nicht entrichtet haben, werden gebeten, den Mitgliedsbeitrag von 20 Euro auf folgendes Konto zu überweisen:

Vereinigung für Jüdische Studien e.V.,
Deutsche Bank Berlin, BLZ 100 700 24,
Konto-Nr. 480 24 19

AG Jüdische Sammlungen. Münchner Jüdisches Museum. 4.-7.9.2007

Die „AG - Jüdische Sammlungen" ist ein 1976 in Köln gegründeter loser Zusammenschluss Jüdischer Museen und anderer Einrichtungen wie ehemalige Synagogen, Gedenkstätten, Bibliotheken, Archive und Forschungsinstitute. Ziel der jährlichen Treffen ist der fachliche Austausch und die Vernetzung von Einrichtungen, die sich mit jüdischer Geschichte und Kultur befassen.
Informationen unter: http://juedischesammlungen.blogg.de/

Summer Academy 'Literary and Historical Approaches to the Qur'an and the Bible'

The Summer Academy on *'Literary and Historical Approaches to the Qur'an and the Bible'* will take place from September 2 to September 12 in Istanbul and will be chaired by Professor Angelika Neuwirth (Freie Universitaet Berlin) and Professor Stefan Wild (Universitaet Bonn). The Summer Academy addresses doctoral and postdoctoral researchers in Judaic, Patristic and Islamic studies as well as theology, philosophy and the history of religions who are interested in a scholarly debate on comparative approaches to the study of sacred scriptures. Participants will receive grants that cover the costs of travel and accommodation.
Informations: Europe in the Middle East - the Middle East in Europe, c/o Wissenschaftskolleg zu Berlin, z. Hd. Georges Khalil, Wallotstrasse 19, 14193 Berlin, Germany, Fax: +49 - 30 - 89 00 12 00, Email: khalil@wiko-berlin.de
(Quelle: <http://www.wiko-berlin.de/index.php?id=333>, 15.3.07.
Dieser Hinweis wurde redaktionell gekürzt.)

Abraham Joshua Heschel conference, Uniwersytet Warszawa, 25.-28.6.2007.

Prof. S. Krajewski (Uniwersytet Warszawa) hat in Verbindung mit Prof. Dr. K.E. Grözinger (Institut für Jüdische Studien, Universität Potsdam) eine von der Thyssen-Stiftung finanzierte Konferenz mit dem Titel „Abraham Joshua Heschel Philosophy and inter-religious dialogue. Between Poland and America" ausgerichtet.

Preis für studentische Arbeiten in Folklore und Ethnographie

Ein neuer Raphael-Patai-Preis für die beste studentische Arbeit in Folklore und/oder Ethnologie wurde von den Töchtern des jüdischen Ethnographen und Anthropologen Raphael Patai (1910-1996) gestiftet. Die prämierten Arbeiten sollen in der Reihe Jewish Cultural Studies in Zusammenarbeit mit der Jüdischen Abteilung der American Folklore Society veröffentlicht werden. Da Jüdische Folklore auch in den Jüdischen Studien der Universität Potsdam erforscht und gelehrt wird, könnte der Preis einen Anreiz für die Potsdamer Studierenden bieten.

Informationen: Prof. Dr. Simon J. Bronner, Coordinator, American Studies Program, Director Center for Pennsylvania Culture Studies The Pennsylvania State University, Harrisburg, 777 West Harrisburg Pike, Middletown PA 17057-4898 USA, e-mail: sbronner@psu.edu

[E.G.]

Das Visual History Archive an der Freien Universität Berlin

Die Freie Universität Berlin ermöglicht als erste europäische Universität den Zugang zu dem Visual History Archive des Shoah Foundation Institute for Visual History and Education der University of Southern California (USC). Studierende, Lehrende und Forschende der Freien Universität sowie externe WissenschaftlerInnen und Forschungseinrichtungen haben Zugriff auf das weltweit größte historische Video-Archiv. Das Archiv beinhaltet etwa 52.000 Video-Zeitzeugeninterviews mit Überlebenden und Zeugen des Holocaust.
<http://www.vha.fu-berlin.de/>

Von 1994 bis 1999 zeichnete die Organisation rund 52.000 Video-Interviews in 56 Ländern und 32 Sprachen auf. Mehrheitlich wurden Überlebende des Holocaust interviewt: Juden, Homosexuelle, Sinti und Roma, Zeugen Jehovas, politisch Verfolgte und "Euthanasie-Opfer". Aber auch andere Zeitzeugen wie Helfer, Retter, Befreier und Zeugen der Befreiung sowie Involvierte in den Kriegsverbrecherprozessen wurden befragt. Die Videos beinhalten lebensgeschichtliche Interviews, die Erfahrungen in der Zeit vor, während und nach dem Holocaust wiedergeben.

Die Aufzeichnung der Interviews in dem genannten Umfang stellt eine außergewöhnliche Leistung dar, die nur aufgrund der Mitwirkung von 2000 Ehrenamtlichen möglich war. Für die Durchführung der Interviews wurden diese im Vorfeld während eines Seminars aus einer Gruppe von Bewerbern ausgewählt und auf die Interview-Situation vorbereitet. Regionalgeschichtliche

Schwerpunkte wurden dabei thematisiert sowie methodische und praktische Vorgehensweisen trainiert.

Beginnend 1995 bis 2006, hat die „Shoah Foundation“ das gesammelte Filmmaterial mit einer Gesamtdauer von etwa 120.000 Stunden gesichtet, verschlagwortet, katalogisiert und auf digitalen Datenträgern archiviert. Verschiedene Suchoptionen ermöglichen das gezielte Auffinden von Interviews. Darüber hinaus ermöglicht eine Schlagwortsuche mit einem Thesaurus von über 50 000 Begriffen die direkte Anwahl von Segmenten innerhalb von Interviews, in denen über eine spezifische Thematik, besondere Personen oder auch Orte gesprochen wird. (Quelle: <http://www.vha.fu-berlin.de/> und <http://hsozkult.geschichte.huberlin.de/projekte/id=211&count=5&recno=1&sort=datum&order=down&current=1&search=Juden>, 15.3.07. Dieser Hinweis wurde redaktionell gekürzt.)

Pri ha-Pardes
Monographienreihe der Vereinigung für Jüdische Studien

Die Reihe Pri ha-Pardes (Früchte des Obstgartens) wird von Nathanael Riemer im Auftrag der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. in Verbindung mit dem Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam herausgegeben. Pri ha-Pardes möchte kleineren wissenschaftlichen Studien, Forschungen am Rande der großen Disziplinen und exzellenten Masterarbeiten eine Publikationsplattform bieten.

Band 1

Brigitte Heidenhain: Juden in Wriezen. Ihr Leben in der Stadt von 1677 bis 1940 und ihr Friedhof. Universitätsverlag Potsdam. Potsdam 2007.

ISBN 978-3-939463-39-1. – 12,00 Euro.

Spinoza.

Man erzählte einmal dem berühmten Chassidimführer Rabbi Pinchas von Koretz[1], daß Spinoza in seinen Werken behaupte, der Mensch habe dieselbe Natur wie jedes Tier und er stehe in keiner Weise höher als die Tiere. Da sprach der Rabbi lächelnd: „Man möge diesen Freigeist fragen, ob die Tiere auch einen Spinoza aus ihrer Mitte hätten hervorbringen können."

„Rabbi Goethe".

Es war an einem Sabbatmorgen im Jahre 1832, als der Oberrabbiner von Zolkiew, Rabbi Hirsch Chajes,[2] eine talmudische Autorität, dabei ein kenntnisreicher Mann und Goethe-Verehrer, durch die Zeitung von Goethes Tod erfuhr. Diese Nachricht erschütterte ihn dermaßen, daß beim Morgengottesdienst in der Synagoge den Gemeindemitgliedern die gedrückte Stimmung ihres geistlichen Oberhauptes auffiel. Sie fragten ihn nach der Ursache seines Kummers, worauf er seufzend antwortete, Goethe sei gestorben. Die Gemeinde wußte von Goethe nichts, vermutete jedoch, daß es sich wahrscheinlich um einen bedeutenden Rabbi handle. Rasch verbreitete sich die Kunde in der Synagoge. „Rabbi Goethe ist gestorben." Jeder sprach mit Andacht die beim Vernehmen einer Trauernachricht vorgeschriebene Benediktion und die ganze Gemeinde betrauerte den Heimgang des Rabbi Goethe.

[Bloch, Chajim: Ostjüdischer Humor. Berlin 1920, Spinoza, S. 44; „Rabbi Goethe", S. 43.]

1 Pinchas ben Abraham Korets (1726-1791)
2 Zvi Hirsch Chajes (1805-1855)

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Prof. Dr. Francesca Y. Albertini ist Professorin für Jüdische Religions- und Geistesgeschichte am Institut für Religionswissenschaft und am Institut für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Rabbiner Dr. Joel Berger, Stuttgart, war Landesrabbiner der Israelitischen Religionsgemeinschaft Baden-Württembergs und Sprecher der Rabbinerkonferenz Deutschlands.

Rebekka Denz, MA, studierte Jüdische Studien und Geschichte in Potsdam und Berlin und promoviert über osteuropäisch-jüdische Geschichte.

Alexander Dubrau, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachbereich Talmud, Codices und Rabbinische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg.

Prof. Dr. Anat Feinberg ist Professorin im Fachbereich Hebräische und Jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg.

Dr. Elvira Grözinger lehrt am Institut für Religionswissenschaft und im Institut für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Daniel Jütte, MA, ist Visiting Fellow der Harvard University.

Prof. Dr. Robert Jütte leitet das Institut für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart und ist Honorarprofessor an der Universität Stuttgart.

Dr. Andreas Kennecke arbeitet als Historiker im Jüdischen Museum Berlin und lehrt an der Universität Potsdam.

Dr. Ulrich Knufinke ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet Baugeschichte an der Technischen Universität Braunschweig und promovierte über „Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland“ (2005, erscheint 2006).

Prof. Dr. Admiel Kosman ist Professor am Institut für Religionswissenschaft, lehrt am Institut für Jüdische Studien sowie als akademischer Direktor des Abraham-Geiger-Kollegs den Schwerpunkt Rabbinische Studien, Halacha und Liturgie.

Stefan Lang, MA, ist Lehrbeauftragter am Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften der Universität Tübingen und promoviert über die Judenpolitik und jüdisches Leben in Württemberg und Schwaben (1492–1650).

Rabbiner Dr. med. vet. Israel M. Levinger, von 1979-2003 Rabbiner der Israelitischen Gemeinde Basel und jetzt in Jerusalem tätig, ist Autor zahlreicher Beiträge zum Thema „Kaschrut" und „Schechita".

Tamara Or, MA, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Erstellung eines feministischen wissenschaftlichen Kommentars zur Ordnung Mo'ed ("Festzeiten") des Babylonischen Talmud" und promoviert über Frauen in der zionistischen Bewegung in Deutschland.

Nathanael Riemer, MA, ist Koordinator des Instituts für Jüdische Studien der Universität Potsdam und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam.

Dr. Chayim Schell-Apacik ist Facharzt für Humangenetik in Berlin. Er hält Vorträge zum Thema „Genetik im Kontext der jüdische Ethik". (www.schell-apacik.de)

Prof. Dr. Manfred Voigts ist Professor am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam sowie am Institut für Jüdische Studien der Universität Potsdam und Vorsitzender der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.

Dr. iur. Wolfgang Wieshaider ist Universitätsassistent am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht der Universität Wien.

PARDES, DIE ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDEN E.V., *möchte die fruchtbare und facettenreiche Kultur des Judentums sowie seine Berührungspunkte zur Umwelt in den unterschiedlichen Bereichen dokumentieren. Daneben dient die Zeitschrift als Forum zur Positionierung der Fächer Jüdische Studien und Judaistik innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses sowie zur Diskussion ihrer historischen und gesellschaftlichen Verantwortung.*

Das Wort Pardes (Obstgarten) und die Kultur der altorientalischen Königsgärten tritt bereits in den biblischen Erzählungen vom Gan Eden, dem Paradies der ersten Menschen, in Erscheinung. In der rabbinischen Tradition schafft Pardes als Stichwort Assoziationen zur talmudischen Legende von den vier Gelehrten, die mystische Studien betrieben und RaSCHI zufolge mittels heiliger Gottesnamen vor den himmlichen Thron Gottes zu gelangen versuchten. Ist für diesen mittelalterlichen Ausleger das Wort Pardes Sinnbild für den Höhepunkt des mystischen Erlebnisses, so verstehen die Kabbalisten PaRDeS als Abbreviatur für den vierfachen Schriftsinn, der als exegetische Methode den Weg zur Seele der Tora und zur Vereinigung mit Gott beschreibt. Eine andere Bedeutung als in der traditionellen Literatur des Judentums erhielt das Wort mit dem Entstehen des Zionismus. Der Pardes und seine durch eine gleichnamige Orangen-Export-Gesellschaft nach Europa verschifften Früchte wurden zum Symbol für die landwirtschaftlichen Errungenschaften der jüdischen Kolonien und die wirtschaftlichen Erfolge des Staates Israel.

ISSN 1614-6492
ISBN 978-3-939469-80-3